...تور محمد سعيد رمضان البوطي

قضايا فقهية معاصرة



يطلب من:

قَضَايَا فِقهيَّة مُعَاصِرَة

قضايا فقهية معاصرة

القسم الثاني

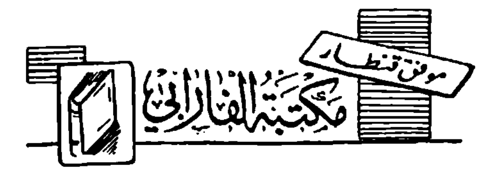
تأليف

الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي

يطلب من:
مكتبة الفارابي
دمشق - سورية

الطبعة الأولى

١٤١٩هـ - ١٩٩٩ م



دمشق - حلبوني - شارع مسلم البارودي
ص.ب ٢٣٨٢ هاتف ٢٢٢٦٧٨٦٩

مقدمة

عندما أخرجت الجزء الأول من هذا الكتاب، لم أكن أتصور أنني سأتبعه بهذا الجزء الثاني، وذلك هو السبب في أنني لم أجد ما يدعوني إلى أن أكتب على غلافه: الجزء الأول...

كذلك، أجدني الآن خالي الذهن من الأمل الذي قد يدعوني إلى أن أتبع هذا الجزء الثاني بجزء ثالث في يوم ما. ذلك لأن التوفيق الإلهي غائب في تلافيف علم الله، ولأن الدنيا ماضية في تطورها وتبدلها، وهيهات أن نعلم الآن الجديد الذي يمكن أن تأتي به، ليدعونا إلى الجديد الذي يجب أن نتبصّره من أحكام الله.

* غير أن الذي أنا واثق منه، ولا تداخلني ريبة فيه، هو أن الدنيا مهما تطورت بأهلها، ومهما قذفت بهم إلى الجديد من الرؤى والأفكار، أو الجديد من السلوكات والأعمال، فإن في الإسلام وشرائعه ما يملك الحكم القضائي في حقها جميعا. إما بالرجوع إلى نصوص القرآن أو السنة، وإما بالاحتكام إلى القواعد الفقهية ومبادئها الأساسية. على أن يكون المحتكم إليه بصيرا بها متمرسا بفهم أسسها ومنطلقاتها، وقد بلغت ملكته العلمية فيها مرتبة الاجتهاد.

ولاحظ أنني قلت: إن في الإسلام وشرائعه ما يملك الحكم القضائي في حقها، ولم أقل: إن في الإسلام وشرائعه ما يتسع لقبولها.

أما القول الأول فهو ما يتميز به الإسلام منذ أن جعله الله الخلعة الإنسانية

الرفيعة التي شرف بها هذه الخليقة... وأما القول الثاني فهو الوهم الذي يحلم به أولئك الذين يصرّون على أن يتبع الحق الإلهي أهواءهم البشرية. وصدق الله القائل ﴿ ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن... ﴾ المؤمنون: ٧١

وواضح أن هذا القول لا يمكن أن يتماسك على ذهن عاقل.. إن الطفل ليعلم أن الانصراف المعلن عن الإسلام، أقل تعرضاً لغضب الله من أن نعمد فنجعله مخلاةً نحشوها بكل ما يروق لنفوسنا من رغبات ورعونات وأهواء!.. على أن الحكم القضائي الذي يملكه الإسلام في حق كل ما هو موجود، وما قد يوجد، إنما هو لمصلحة الإنسانية جمعاء أفراداً وجماعات. ولا تغيب هذه الحقيقة إلا عن أذهان أولي الرعونات والأهواء. وصدق الله القائل: ﴿ وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم. والله يعلم وأنتم لا تعلمون ﴾ البقرة ٢١٦

❁ ❁ ❁

وبعد، فإن الجديد الذي ألحقته هنا بما كنت قد كتبته في الجزء الأول هو البحوث التالية:

١-الاجتهاد الجماعي في شؤون الاقتصاد الحديث

٢-هل تتعلق الزكاة بالحقوق المعنوية ذات المنفعة المتقوّمة

٣-المال العام هل تتعلق به الزكاة؟

٤-بداية الحياة ونهايتها من الناحية الشرعية والطبية والقانونية.

٥-ضوابط الإيثار المشروع، وأثرها في حكم العمليات الفدائية.

٦-قراءة في درجات سلم الجهاد الإسلامي، وفرق ما بينه وبين وقائع الثورات البشرية

٧-مصير حقوق الإنسان في كل من أحكام الجهاد والمرأة.

٨-مفخرة شرعة الوقف في تاريخ الحضارة الإسلامية، والبحث عن سبيل لاستعادتها.

وبوسع القارئ أن يلاحظ أنني لم أخرج في معالجة هذه الموضوعات الجديدة عن شيء من أحكام الشريعة وموازينها وقواعدها. ولكني أسقطت تلك الأحكام والموازين والقواعد على ما يتناسب معها من المستجدات، أي أنني بحثت لهذه المستجدات عن أحكامها الشرعية المستندة إما إلى نصوص من القرآن أو السنة، أو إلى القواعد الفقهية ومصادرها الاجتهادية.

هذا عن الجهد العلمي الذي يجب على العلماء أن لا يدخروا وسعاً في النهوض به ثم في عرضه مفهوماً ميسراً على المسلمين.

أما عن التطبيق، فأمره عائد إلى هذه الأمة، بكل فئاتها وجماعاتها، والله هو المستعان أن يوفقها لعودة حميدة إلى هذه الشريعة الإسلامية الغراء، تطبقها أحسن تطبيق، وقد أيقنت أنها الضمانة الوحيدة لرعاية حقوق الإنسان، وللم شعث هذه الأسرة الإنسانية التي منيت بالعكوف على تقطيع أوصالها وإفساد صلة ما بينها ولتحقيق المصالح الإنسانية على خير وجه.

محمد سعيد رمضان البوطي

دمشق في ٢١ جمادى الأولى ١٤١٩ / ١٢ أيلول ١٩٩٨

الاجتهاد الجماعي في الاقتصاد

مقدمة:

في هذا العصر الذي تتكاثر فيه المسائل التي يحتاج المسلمون إلى معرفة حكم الله في التعامل معها، إما لأنها من الجديد الذي لا عهد لنا به ولا بأمثاله، وإما لأنها من الغوامض التي نحتاج لمعرفة أحكامها إلى بصائر العلماء المتخصصين والمتميزين... وفي هذا العصر الذي كثر فيه أدعياء العلم والمتلاعبون بدين الله عن دراية وعلم، وامتزجوا بالصادقين والمخلصين منهم-: في هذا العصر، لا يستبين المتحرق على دين الله عزّ وجلّ، والحريص على عودة هذه الأمة إلى رشدها وعدم الشرود عن صراط ربها، من سبيل إلى ذلك، إلا سبيل التعاون لمعرفة الحق الغائب في تلافيف المسائل والمشكلات الغامضة، ثم سبيل التعاون لتنفيذه والالتزام به.

ولعلَّ الاجتهاد الجماعي اليوم خير ترجمان لهذا التعاون في مرحلته الأولى، أعني مرحلة البحث عن الحق في تلافيف المسائل الغامضة أو الجديدة. وهو ما تنهض به، بحمد الله، المجامع الفقهية التي تؤدي اليوم هذا الواجب قدر الإمكان.

صحيح أن كثرتها وتفرقها يفوتان على المسلمين فرصة بلوغ درجة الإجماع في معرفة أحكام أكثر هذه المسائل، ولكنها توفر على كل حال، للمسلمين ثمرات الاجتهاد الجماعي الذي من شأنه أن يحقق الثقة بالمجتهدين وأن يرقى باجتهاداتهم إلى مستوى الظن الراجح، بأنها تمثل الحق الذي جاء به دين الله عزّ وجلّ...

ولقد حققت المجامع الفقهية، بحمد الله، على هذا الطريق خيراً كبيراً للمسلمين، إذ أنجزت لهم بيان كثير من الأحكام الشرعية لمسائل ومشكلات، كانوا يتيهون في البحث عن أحكامها، إما لأنها جديدة عليهم، وإما لأنها مجهولة لديهم، ولاشك أن المسائل الاقتصادية الغامضة أو الجديدة تحتل أبرز مكان في مجموع تلك المسائل والمشكلات.

ما انتهى إليه الاجتهاد الجماعي في المشكلات الاقتصادية:

والمهمة التي ألزمت بها نفسي في هذا البحث، هي بيان ما انتهى إليه الاجتهاد الجماعي عن طريق هذه المجامع من إنجاز لبيان الأحكام الشرعية لأهم المسائل الاقتصادية المعاصرة. وهي:

أعمال المصارف –الأسهم –السندات –أعمال الشركات –الأسواق المالية.

والهدف من ذلك، هو أن يصار إلى نقلها من مجال المخض والبحث والنقاش، إلى صعيد التدوين فالتطبيق والتنفيذ.

غير أن مما يجب أن ألفت النظر إليه هنا، الأمور التالية:

١ –قد يكون في هذه المسائل الاقتصادية التي ذكرتها، ما لم تتطرق إليه المجامع الفقهية أو إلى كثير من جزئياته بالبحث والنظر بعد... أو ربما لم تصل إلينا قرارات بعض منها. وقد يكون فيها ما قد عرض للبحث و تمت مناقشته. و لم ينته المجتمعون و المجتهدون إلى حكم بشأنه بعد .

٢ – إن في هذه الأمور الاقتصادية التي سنتناولها، ونوضح ما انتهى إليه العلماء من اجتهادات جماعية بشأنها، جوانب أساسية هي محل اتفاق بل ربما

إجماع سابق و من ثم فلا حاجة إلى ذكرها و البحث عما قد جد للعلماء من رأي لهم فيها. ذلك لأن ما سبق أن تم الاتفاق عليه، لا مبرر لإعادة النظر فيه من بعد. و اعتقد أن العلماء الذين تلاقت منهم الجهود العلمية المتعاونة، إن في المجامع الفقهية المعروفة أو غيرها، لم يكلفوا نفسهم شططا و لم يتمحلوا في إعادة النظر في مسائل بحثت من قبل و تم الإجماع على أحكامها .

٣- إن ما قد تم البحث فيه، وانتهت الاجتهادات الجماعية إلى اتفاق في حكمه، مما سنذكره فيما يلي، لم يكتسب بالضرورة درجة القطعية في الحكم. أي لم يدخل بذلك في حدود الإجماع الذي لا تجوز مخالفته. بل يظل الباب مفتوحا لاستمرار الاجتهاد فيه، بشروطه وضوابطه المعروفة. ومن ثم فلا ضير من اتخاذ رأي مخالف فيه، إن كان المخالف عالما مجتهدا في تلك المسألة، مخلصا لله تعالى في مخالفته واجتهاده.

أولا: الأعمال المصرفية:

الأعمال المصرفية متنوعة و كثيرة. لكنها مهما تنوعت و كثرت، لا تخرج عن المحاور الرئيسية التالية:

أ-الخدمات المصرفية التي تمارسها البنوك لصالح عملائها. ومن أهمها قبول الودائع الثابتة والودائع المتحركة (الحسابات الجارية) ومنها عمليات التحويل وفتح الاعتمادات وخصم السندات، ونحوها...

ب-تقديم القروض والتسهيلات للأفراد والمؤسسات.

ج-الاستثمار عن طريق الاتجار، بالسبل التجارية المتنوعة، ومنها الاتجار

بالأوراق المالية[1] ومن المعلوم أن المصدر الكلي لحرمة الأعمال المصرفية، على كثرتها وتنوعها، إنما هو قيام معظمها على الفائدة، أي على الربا. ومن ثم فإن البحث في هذه الأعمال وأحكامها، إنما يرتكز على هذه الفائدة.

وقد كان من مقتضى ما ذكرناه في مقدمة هذا البحث أن لا تكون ثمة حاجة إلى بيان حرمة الفائدة أينما وجدت. إذ إن حرمة الربا، لاسيما ربا النسيئة، مما ثبتت حرمته بالإجماع، وبدلالة النصوص القاطعة.

غير أن في الناس اليوم من أثار مشكلة حول مدى انطباق الربا الذي حرمه الله على ما يسمى بالفائدة في المصطلح المصرفي الحديث، واتجه إلى القول بأن الفائدة التي تقوم عليها الأعمال المصرفية، لا ينطبق عليها معنى الربا المراد بالشريعة الإسلامية.

ويبدو أنهم اتبعوا في هذا التفريق المصطلح الذي سار عليه الغربيون، عندما تطورت التجارة لديهم. وهو التفريق بين الربا والفائدة. فقد اصطلحوا على إطلاق كلمة الربا على الفائدة التي تزيد على القدر الذي يسمح به القانون أو العرف، في حين أطلقوا الفائدة على القدر الذي يسمح به القانون[2] غير أن النتيجة التي انتهى إليها الباحثون من علماء الشريعة الإسلامية، ومن المسلمين الملتزمين من ذوي الخبرة الاقتصادية، هي أن الربا الذي حرمه الله عز

---

[1]- انظر للوقوف على تفاصيل وجزئيات هذه المحاور كتاب (تطوير الأعمال المصرفية) للدكتور سامي حمود ص٥١ وما بعد، وكتاب (البنك اللاربوي) للسيد محمد باقر الصدر ص٨٢

[2]- تطوير الأعمال المصرفية للدكتور سامي حمود: ٢٦٧

وجل هو ذاته الفائدة بمعناها الاقتصادي المصطلح عليه. فكل زيادة مشروطة في الدين ربا محرم لا فرق بين ٤٪ وأكثر أو أقل. وهذا ما يدل عليه دلالة قاطعة قول الله تعالى: ﴿...فإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون﴾[1]...

فمن أجل قطع دابر هذا الوهم الذي أثاره بعض الباحثين، أصدر المجمع الفقهي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، بجدة قراره رقم ١٠ من الدورة الثانية عام ١٩٨٥، وهذا هو نص القرار، بعد تجاوز حيثياته ومقدماته:

(أولا: إن كل زيادة أو فائدة على الدين الذي حل أجله وعجز المدين عن الوفاء به، مقابل تأجيله، وكذلك الزيادة أو الفائدة على القرض منذ بداية العقد، هاتان الصورتان، ربا محرم.

ثانيا: إن البديل الذي يضمن السيولة المالية والمساعدة على النشاط الاقتصادي، حسب الصورة التي يرتضيها الإسلام، هو التعامل وفقا للأحكام الشرعية.

ثالثا: قرر المجمع التأكيد على دعوة الحكومات الإسلامية إلى تشجيع المصارف التي تعمل بمقتضى الشريعة الإسلامية، والتمكين لإقامتها في كل بلد إسلامي، لتغطي حاجات المسلمين. كيلا يعيش المسلم في تناقض بين واقعه ومقتضيات عقيدته).

فهذا القرار جاء ثمرة اجتهاد جماعي، انتهى من ورائه المجتهدون إلى

---

[1]- انظر: قضايا فقهية معاصرة ج١ ص٤٣ وما بعد لكاتب هذا البحث

تأكيد عدم وجود أي فرق بين الربا الذي حرمه الله، وما يسمى اليوم بالفائدة.

ويتفرع عن هذا الاتفاق، الاتفاق على الحكم الشرعي المتعلق بأوجه وأنواع التعامل مع المصارف الربوية، من أبرزها وأهمها الودائع الثابتة، والحساب الجاري، وخصم السندات، والاستثمار.

وها نحن نوضح حكم كل منها على حدة، طبق ما هو معلوم من أحكام الشريعة الإسلامية، وطبق ما يقتضيه القرار رقم ١٠ الذي ذكرنا نصه آنفا:

أولا: الودائع الثابتة: وهي تلك المبالغ التي يودعها أصحابها في البنوك، بقصد الحصول على دخل عن هذا الطريق، يتمثل فيما يحصلون عليه من الفوائد الثابتة. ولاشك أنها عملية محرمة بالاتفاق لقيامها على الفائدة المحرمة، التي يتقاضاها أصحاب الودائع.

والسبيل الشرعي البديل، هو أن توظف هذه الودائع المالية بواسطة البنك في مشاريع استثمارية، ويتقاضى أصحابها جزءا من الأرباح الناتجة عنها بموجب عقد المضاربة.

والتكييف الفقهي لذلك هو أن نجعل العقد هنا يتألف من ثلاثة أركان:

١-المودع باعتباره المضارب الذي يقدم المال.

٢-المستثمر باعتباره العامل الذي سيتصرف في المال ويستثمره.

٣-البنك، باعتباره وسيطا بين العامل المستثمر، وصاحب المال المضارب.

وبمقتضى ما هو معروف من عقد المضاربة وحكمه، تقسم الأرباح

الناتجة، بين العامل المستثمر، والمضارب صاحب المال، حسب الاتفاق الذي يتم على أساسه توزيع الأرباح.

أما البنك الذي يقوم بدور الوسيط بين العامل الذي يبحث عن رأس المال، وصاحب المال الذي يبحث عن عامل يستثمر بواسطته ماله-: فلا شك أنه يستحق جعالة مشروطة من الطرف الذي التزم تجاهه بإنجاز ما طلب. ويغلب عادة أن يكون الطرف الذي يوسط البنك هو العامل الذي يبحث عن المال الذي يحتاج إليه لإنجاز مشروعه[1]..

ونظرا إلى أن هذا الاتفاق بين البنك والعامل، أو صاحب المال، إنما هو عقد جعالة (إذا اتفقا على ذلك للخروج عن طائلة الربا) لا علاقة له بالمضاربة التي هي بين العامل وصاحب المال: فإن الجعالة التي يفترض أن يتقاضاها البنك، ينبغي أن تكون قدرا مقطوعا، لا نسبة من الأرباح، كما أنه يستحقها في كل الأحوال، ربح المشروع الذي توسط فيه أم لم يربح[2].. ومن المعلوم أن الجعالة كما يجوز أن تكون لشخص واحد، يجوز أن تكون لجماعة أو مؤسسة، ما دام أهلا للالتزام[3]...

وحرمة الفائدة التي يتقاضاها المودع، من البنك، من الأحكام التي لا خلاف فيها، وهي من ثمرات ما قد دل عليه قرار المجمع الفقهي السابق، فلا

---

[1]- البنك اللاربوي: ص٢٥ وما بعد

[2]- انظر روضة الطالبين للنووي: ٢٧٠/٥ وكشاف القناع للبهوتي: ٢٠٢/٤ والشرح الصغير للدردير: ٧٩/٤

[3] المراجع السابقة

داعي إلى إفراده باجتهاد جماعي وإصدار قرار بشأنه.

أما المخرج الفقهي الذي بوسع البنك والشخص المودع أن ينتهيا إليه، بواسطة عقد الجعالة، فهو أيضا من الأحكام الفقهية المتفق عليها، إذا روعي في ذلك التكييف الذي ينسجم مع ما يقتضيه عقد الجعالة.

❁ ❁ ❁

ثانيا: الودائع المتحركة: وهي ما يسمى بالحساب الجاري، وهي المبالغ التي يودعها أصحابها في البنوك بقصد أن تكون حاضرة التداول والسحب عليها، في أي وقت شاؤوا، فإن في الباحثين اليوم من يرى أن فتح الحساب الجاري لا يدخل في المعاملات الربوية التي تم الإجماع على حرمتها، لأن المال الذي يوضع بموجبه في البنك، إنما هو وديعة أو قرض، لا يتقاضى عليه صاحبه أي فائدة.

غير أن الحق هو ما ذهب إليه الجمهور قديما وحديثا، من أن هذا داخل فيما نهى الله عنه بقوله: ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ﴾ ذلك لأن البنك يوظف هذه الأموال، سواء اعتبرت ودائع أو قروضا، في قروض ومعاملات ربوية. وهي حقيقة ثابتة لا تخفى على المودعين أصحاب الحساب الجاري. ومن ثم فهو داخل في التعاون المذموم الذي نهى الله تعالى عنه[1]...

---

[1]- النظام المصرفي اللاربوي للبروفيسور محمد نجاة صديقي، ترجمة عابدين أحمد سلامة ص١٠٠ نشر

والسبيل الشرعي لخروج كل من البنك والمودع من طائلة الحرمة، هو أن يتحول صاحب المال من وصف المودع إلى وصف المقرض. وبذلك تدخل الأموال في ملكية البنك، وتشغل ذمته بمثلها أو قيمتها سدادا عند الطلب.

وبوسع البنك في هذه الحالة أن يوظف هذه الأموال، باسمه هو، مضاربة مع المستثمرين أفرادا أو مؤسسات أو شركات، ويكون وصف البنك في هذه الحالة مضاربا لا مجرد وسيط كالحالة السابقة. ويتقاضى مع المستثمرين من الأرباح الناتجة ما يتم الاتفاق عليه.

هذا، وقد بحثت فلم أعثر على أي قرار لأي مجمع فقهي يتضمن اجتهادا جماعيا في بيان المخرج الذي ينجي البنك من الأعمال الربوية التي يوظف بها أموال هؤلاء المودعين.

وربما كان التصور أنه لا داعي لذلك، إذ يغني عنه ما جاء في قرار المجمع الفقهي بجدة، ذي الرقم ١٠ من تأكيد حرمة أي عملية يدخل فيها عنصر الربا أو الفائدة الربوية... ولكن تبقى الحاجة بعد ذلك إلى بيان المخرج الشرعي من هذه المعاملة المحرمة، لاسيما وإن المخرج موجود ولا يحتاج إلى أي تكلف أو تمحل.

❁ ❁ ❁

ثالثا: السندات وخصمها: من المعلوم أن السندات والأسهم هي اليوم من نوع الأوراق المالية والتجارية، يجري التعامل بها في الأسواق المالية على نطاق واسع.

والفرق بينهما أن السند صك يتضمن تعهدا بمبلغ محدد يعطى لحامله، سدادا لقرض دفعه لجهة ما، يستحقه في تاريخ معين، ويغلب أن يكون لقاء فائدة مقدرة.

أما السهم فصك يتضمن بيان حصة مالية لحامله في شركة ما. فهو بمقتضى ذلك شريك فيها، ومن ثم فهو يستحق من أرباحها حسب قيمة السهم الذي يملكه... وشهادة السهم وثيقة تثبت الملكية الشرعية لجزء من رأس مال الشركة، وهي قابلة للتداول. ومن ثم فإن الزكاة واجبة فيها، ومن الممكن بيعها في السوق، بل لكل حامل أسهم الحق في بيع أسهمه. إلا أن حق استلام الأرباح الموزعة إنما هو لحاملي الأسهم في الوقت الذي توزع فيه الأرباح. وهذا يقتضي إعلام الشركة أو المؤسسة التجارية بالذين آلت إليهم ملكية الأسهم، وذلك لكي تسجل أسماؤهم بدلا عن أسماء أولئك الذين باعوا أسهمهم أو تنازلوا عنها[1]..

والسندات كالأسهم، حكم كل منهما في الشريعة الإسلامية حكم الأوراق المالية المعتمدة، بقطع النظر عن الفائدة التي تتعلق أو لا تتعلق بها. ومن

---

(1) -النظام المصرفي اللاربوي للبروفيسور محمد نجاة صديقي، ترجمة عابدين أحمد سلامة ص١٠٠ نشر المجلس العلمي بجامعة الملك عبد العزيز

ثم فهي قابلة (كما قلنا) للتداول مبدئيا في أسواق التجارة، لأنها تمثل دينا مستقرا لصاحبها. غير أن وجوب الزكاة فيها محل خلاف. أما من يرى وجوبها في الديون المستقرة -وهم الشافعية- فالزكاة فيها عندهم واجبة، إن كانت مرجوة السداد[1]. وأما من لا يرى وجوبها في الديون حتى يتم قبضها، فالزكاة فيها غير واجبة حتى يتم قبض قيمتها إن كانت من الدين القوي، أما الدين الضعيف فلا زكاة فيه لا حالا ولا مآلا[2].

أما تحويلها، أي السندات، إلى جهة ثالثة تتقاضاها من المدين، فداخل في حكم الحوالة الشرعية الصحيحة، التي هي في حقيقتها بيع على الأصح[3] وأهم ما يشترط لصحتها تساوي المبلغين: المحال به والمحال عليه[4].

ويتبين من ذلك أن السندات التي تحمل التزاما بدفع فائدة على قيمتها الأساسية، لا يجوز تداولها ولا التعامل بها، كما أن ما يسمى اليوم بخصم السندات غير جائز، إذ هو لون من ألوان التسليف المصرفي القائم على الربا المحرم بالاتفاق. إذ الشأن في ذلك أن يتقدم الدائن بسنده التجاري ذي الأجل المحدد والذي لم يحن وقت سداده بعد، إلى بنك معين ليتقاضى منه قيمته، على أن يحيله الدائن إلى الجهة المدينة ليتقاضى منها قيمته عندما يحين وقت السداد..

---

(1)- انظر المغني المحتاج للشربيني: ٤١١/١

(2)- هذا التفريق بين أنواع الدين ذهب إليه الحنفية فقط، وانظر الدر المختار مع حاشية ابن عابدين: ٣٦/٢ والمغني لابن قدامة: ٥٧٣/٢ والفقه على المذاهب الأربعة للجزيري: ٥٧٥/١

(3)- مغني المحتاج: ١٩٤/٢

(4)- المراجع السابقة

ولكن البنك لا يدفع للدائن قيمة السند كاملة. بل يخصم منه لنفسه مبلغا يساوي الفائدة الربوية التي يستحقها نظير المدة المتبقية لاستحقاق قيمة السند من الجهة المصدرة له، أي المدين.

وهذه واحدة من المسائل التي طرحت في المجامع الفقهية للاجتهاد والنظر. وقد اتفق الباحثون على أن هذا الخصم ليس له أي وجه شرعي، وإنما هو شكل من التسليف الربوي المحرم.

وهذا هو نص القرار الذي اتخذه المجمع الفقهي بجدة، بعد تجاوز المقدمة والحيثيات:

(إن السندات التي تمثل التزاما بدفع مبلغها مع فائدة منسوبة إليه أو نفع مشروط، محرمة شرعا من حيث الإصدار أو الشراء او التداول، لأنها قروض ربوية سواء أكانت الجهة المصدرة لها خاصة أم عامة ترتبط بالدولة، ولا أثر لتسميتها شهادات أو صكوكا استثمارية أو إدخارية أو تسمية الفائدة الربوية الملتزم بها ربحا أو ريعا أو عمولة أو عائدا.

تحرم أيضا السندات ذات الكوبون الصفري باعتبارها قروضا يجري بيعها بأقل من قيمتها الإسمية، ويستفيد أصحابها من الفروق باعتبارها حسما (خصما) لهذه السندات.

كما تحرم أيضا السندات ذات الجوائز، باعتبارها قروضا اشترط فيها نفع أو زيادة بالنسبة لمجموع المقرضين، أو لبعضهم لا على التعيين، فضلا عن شبهة القمار.

من البدائل للسندات المحرمة -إصدارا أو شراء أو تداولا- السندات أو الصكوك القائمة على أساس المضاربة لمشروع أو نشاط استثماري معين، بحيث لا يكون لمالكيها فائدة أو نفع مقطوع، وإنما تكون لهم نسبة من ربح هذا المشروع، بقدر ما يملكون من هذه السندات أو الصكوك، ولا ينالون هذا الربح إلا إذا تحقق فعلا. ويمكن الاستفادة في هذا من الصيغة التي تم اعتمادها بالقرار رقم (٥) للدورة الرابعة لهذا المجمع، بشأن سندات المقارضة) قرار رقم ٦٢/١١/٦..

وهذا هو القرار رقم (٥) نذكره بطوله، لأهميته، ولأنه يضعنا أمام البديل المتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية، مع الاحتفاظ بالفائدة المنوطة باعتماد السندات من حيث القيمة والتداول وتيسير العمليات التجارية، وهو واحدة من ثمرات الاجتهاد الجماعي التي نستعرضها في هذا البحث:

(قرر ما يلي:

أولا: من حيث الصيغة المقبولة شرعا لصكوك المقارضة:

١-سندات المقارضة هي أداة استثمارية تقوم على تجزئة رأس مال القراض (المضاربة) بإصدار صكوك ملكية برأس مال المضاربة على أساس وحدات متساوية القيمة ومسجلة بأسماء أصحابها باعتبارهم يملكون حصصا شائعة في رأس مال المضاربة وما يتحول إليه، بنسبة ملكية كل منهم. ويفضل تسمية هذه الأدلة الاستثمارية (صكوك المقارضة).

٢-الصورة المقبولة شرعا لسندات المقارضة بوجه عام لابد أن تتوافر فيها العناصر التالية:

العنصر الأول: أن يمثل الصك ملكية حصة شائعة في المشروع الذي أصدرت الصكوك لإنشائه أو تمويله، وتستمر هذه الملكية طيلة المشروع من بدايته إلى نهايته. وتترتب عليها الحقوق والتصرفات المقررة شرعا للمالك في ملكه، من بيع وهبة ورهن وإرث وغيرها، مع ملاحظة أن الصكوك تمثل رأس مال المضاربة.

العنصر الثاني: يقوم العقد في صكوك المقارضة على أساس أن شروط التعاقد تحددها نشرة الإصدار وأن (الإيجاب) يعبر عنه (الاكتتاب) في هذه الصكوك وأن (القبول) تعبر عنه موافقة الجهة المصدرة.

ولابد أن تشتمل نشرة الإصدار على جميع البيانات المطلوبة شرعا في عقد القراض (المضاربة) من حيث بيان معلومية رأس المال وتوزيع الربح مع بيان الشروط الخاصة بذلك الإصدار، على أن تتفق جميع الشروط مع الأحكام الشرعية.

العنصر الثالث: أن تكون صكوك المقارضة قابلة للتداول، بعد انتهاء الفترة المحددة للاكتتاب باعتبار ذلك مأذونا فيه من المضارب عند نشوء السندات، مع مراعاة الضوابط التالية:

أ-إذا كان مال القراض المتجمع بعد الاكتتاب وقبل المباشرة في العمل بالمال ما يزال نقودا، فإن تداول صكوك المقارضة يعتبر مبادلة نقد بنقد،

وتطبق عليه أحكام الصرف.

ب-إذا أصبح مال القراض ديونا، تطبق على تداول صكوك المقارضة أحكام تداول التعامل بالديون.

ج-إذا صار مال القراض موجودات مختلطة من الديون والنقود والأعيان والمنافع، فإنه يجوز تداول صكوك المقارضة، وفقا للسعر المتراضى عليه، على أن يكون الغالب في هذه الحالة أعيانا ومنافع. أما إذا كان الغالب نقودا وديونا، فتراعى في التداول الأحكام الشرعية التي ستبينها لائحة تفسيرية توضع وتعرض على المجمع في الدورة القادمة.

وفي جميع الأحوال يتعين تسجيل التداول أصوليا في سجلات الجهة المصدرة.

العنصر الرابع: إن من يتلقى حصيلة الاكتتاب في الصكوك لاستثمارها وإقامة المشروع بها، هو المضارب، أي عامل المضاربة. ولا يملك من المشروع إلا بمقدار ما يسهم به، لشراء بعض الصكوك فهو رب مال بما أسهم به بالإضافة إلى أن المضارب شريك في الربح بعد تحققه بنسبة الحصة المحددة له في نشرة الإصدار. وتكون ملكيته في المشروع على هذا الأساس.

وإن يد المضارب على حصيلة الاكتتاب في الصكوك وعلى موجودات المشروع، هي يد أمانة، لا يضمن إلا بسبب من أسباب الضمان الشرعية.

٣-مراعاة الضوابط السابقة في التداول:

يجوز تداول سندات المقارضة في الأسواق المالية للأوراق، إن وجدت

بالضوابط الشرعية. وذلك وفقا لظروف العرض والطلب ويخضع لإرادة العاقدين. كما يجوز أن يتم التداول بقيام الجهة المصدرة، في فترات دورية معينة، بإعلان أو إيجاب، يوجه إلى الجمهور تلتزم بمقتضاه خلال مدة محددة بشراء هذه الصكوك من ربح مال المضاربة بسعر معين. ويحسن أن يستعين في تحديد السعر بأهل الخبرة. وفقا لظروف السوق والمركز المالي للمشروع. كما يجوز الإعلان عن الالتزام بالشراء من غير الجهة المصدرة من مالها الخاص، على النحو المشار إليه.

٤-لا يجوز أن تشتمل نشرة الإصدار أو صكوك المقارضة، على نص بضمان عامل المضاربة رأس المال أو ضمان ربح مقطوع أو منسوب إلى رأس المال. فإن وقع النص على ذلك صراحة أو ضمنا بطل شرط الضمان واستحق المضارب ربح مضاربة المثل.

٥-لا يجوز أن تشتمل نشرة الإصدار ولا صك المقارضة الصادر بناء عليها، على نص يلزم بالبيع ولو كان معلقا أو مضافا للمستقبل. وإنما يجوز أن يتضمن صك المقارضة وعدا بالبيع. وفي هذه الحال لا يتم البيع إلا بعقد بالقيمة المقدرة من الخبراء وبرضى الطرفين.

٦-لا يجوز أن تتضمن نشرة الإصدار ولا الصكوك المصدرة على أساسها، نصا يؤدي إلى احتمال قطع الشركة في الربح. فإن وقع كان العقد باطلا. ويترتب على ذلك:

أ-عدم جواز اشتراط مبلغ محدد لحملة الصكوك أو صاحب المشروع في

نشرة الإصدار وصكوك المقارضة الصادرة بناء عليها.

ب-إن محل القسمة هو الربح بمعناه الشرعي، وهو الزائد عن رأس المال وليس الإيراد أو الغلة. ويعرف مقدار الربح إما بالتنضيض أو بالتقويم للمشروع بالنقد. وما زاد عن رأس المال عند التنضيض أو التقويم، فهو الربح الذي يوزع بين حملة الصكوك، وعامل المضاربة، وفقا لشروط العقد.

ج-أن يعد حساب أرباح وخسائر للمشروع، وأن يكون معلنا وتحت تصرف حملة الصكوك.

٧-يستحق الربح بالظهور، ويملك بالتنضيض أو التقويم ولا يلزم إلا بالقسمة. وبالنسبة للمشروع الذي يدر إيرادا أو غلة، فإنه يجوز أن توزع غلته. وما يوزع على طرفي العقد قبل التنضيض (التصفية) يعتبر مبالغ مدفوعة تحت الحساب.

٨-ليس هناك ما يمنع شرعا من النص في نشرة الإصدار، على اقتطاع نسبة معينة في نهاية كل دورة، إما من حصة حملة الصكوك في الأرباح في حالة وجود تنضيض دوري، وإما من حصصهم في الإيراد أو الغلة الموزعة تحت الحساب، ووضعها في احتياطي خاص لمواجهة مخاطر خسارة رأس المال.

٩-ليس هناك ما يمنع شرعا من النص في نشرة الإصدار أو صكوك المقارضة، على وعد طرف ثالث منفصل في شخصيته وذمته المالية عن طرفي العقد بالتبرع بدون مقابل بمبلغ مخصص لجبر الخسران في مشروع معين، على أن يكون التزاما مستقلا عن عقد المضاربة، بمعنى أن قيامه بالوفاء بالتزامه ليس

شرطا في نفاذ العقد وترتب أحكامه عليه بين أطرافه. ومن ثم فليس لحملة الصكوك أو عامل المضاربة الدفع ببطلان المضاربة أو الامتناع عن الوفاء بالتزاماتهم بها، بسبب عدم قيام المتبرع بالوفاء بما تبرع به، بحجة أن هذا الالتزام كان محل اعتبار في العقد.

ثانيا: استعرض مجلس المجمع أربع صيغ أخرى اشتملت عليها توصيات الندوة التي أقامها المجمع، وهي مقترحة للاستفادة منها في إطار تعمير الوقف واستثماره، دون الإخلال بالشروط التي يحافظ فيها على تأييد الوقف، وهي:

أ-إقامة شركة بين جهة الوقف بقيمة أعيانه، وبين أرباب المال بما يوظفونه لتعمير الوقف.

ب-تقديم أعيان الوقف (كأصل ثابت) إلى من يعمل فيها بتعميرها من ماله بنسبة من الريع.

ج-تعمير الوقف بعقد الاستصناع مع المصاريف الإسلامية لقاء بدل من الريع.

د-إيجار الوقف بأجرة عينية، هي البناء عليها وحده، أو مع أجرة يسيرة.

وقد اتفق رأي مجلس المجمع مع توصية الندوة بشأن هذه الصيغ من حيث حاجتها إلى مزيد من البحث والنظر. وعهد إلى الأمانة العامة الاستكتاب فيها، مع البحث عن صيغ شرعية أخرى للاستثمار وعقد ندوة لهذه الصيغ لعرض نتائجها على المجمع في دورته القادمة[1].

---

[1]- القرار رقم (٥) من الدورة الرابعة لمجلس مجمع الفقه الإسلامي بجدة نقلا عن كتاب الفقه الإسلامي

فهذان القراران من شأنهما أن ينهيا اللجج والجدل في كل من هاتين المسألتين، الأسهم والسندات ولعل هذا من بعض آثار التعاون في البحث والاجتهاد.

ولعل فينا من يتساءل: وهل تتسع مسألة خصم السندات لجدل أو نقاش، مع ما هو واضح من قيامها على الربا الصريح؟

والجواب إن في الباحثين اليوم، سواء من علماء الاقتصاد أو علماء الشريعة الإسلامية، من قد يذهب إلى أن مسألة خصم السندات داخلة في قاعدة (ضع وتعجل) أي ضع من الدين الذي لك علي، استعجل بأداء الباقي منه إليك. وقد أجازها من الصحابة عبد الله بن عباس، وقال بها زفر، وهو أحد قولين للإمام الشافعي[1]...

غير أن مسألة خصم السندات تختلف عن قاعدة (ضع وتعجل) اختلافا كبيرا. وقد كان من الأهمية بمكان أن يتضمن القرار رقم ٦٣ الذي ذكرنا نصه من قبل، بيانا للفارق الكبير بيهما، قطعا لدابر الوهم أو الجدل في هذا الأمر.

إن قاعدة (ضع وتعجل) يتم الاتفاق عليها بين الدائن والمدين مباشرة من غير وسيط. ومن ثم فإنها قائمة على نقيض معنى الربا الذي هو الزيادة في المال مقابل الزيادة في الأجل. ولذا وقع فيها الخلاف ووجد من الأئمة من قال بجوازها.

وأدلته: الجزء التاسع (المستدرك) ص٥٣١ للدكتور وهبة الزحيلي.

[1]- انظر بداية المجتهد لابن رشد: ٢/١٤٢-١٤٣..

أما مسألة خصم السندات، فإنها تعتمد على الوسيط الذي هو البنك أو من يقوم مقامه. والبنك عندما يقوم مقام المدين في الدفع إلى الدائن بشرط الخصم، ينقلب فيصبح دائنا آخر للمدين بالمبلغ الذي دفعه عنه. ويتحول عندئذ فرق ما بين السند المخصوم وكامل قيمته التي سيتقاضاها البنك من المدين، إلى فائدة ربوية ينالها البنك منه لقاء الزمن المتبقي لحلول استحقاق السند. وهذا لا علاقة له بـ(ضع وتعجل) بل هو داخل في الربا المتفق على حرمته وهو القائم على قاعدة (أنظرني أزدك).

وقد رأيت أيضا في الباحثين من حاول أن يدخل خصم السندات في كيفية شرعية مقبولة أخرى. وهي تصور أن البنك إنما يقوم بدور المشتري للسند من صاحبه، بالقيمة التي يتفقان عليها، ولا شك أن للبنك أن يبيعه في هذه الحالة إلى المدين أو غيره بالثمن الذي يشاء.

غير أن هذا التخريج باطل في شكله ومضمونه. ذلك لأن السند من حيث هو، ورقة لا قيمة لها. ولكنه يحمل ضمانة بقيمة مالية تؤول إلى أحد النقدين، الذهب أو الفضة.

فإن اعتبرت خصم السند بيعا، فذلك يعني بيع النقد بالنقد، وهو ما يسمى بالصرف، ومن شروطه التماثل، ولا تماثل هنا[1]. وإن اعتبرته حوالة كما هو الظاهر، فإن من شروط صحتها باتفاق، تماثل الحقين قدرا وصفة. أي أن

---

[1]- انظر غاية المنتهى: ٥٩/٢ ودر المختار: ٢٤٤/٤ وبدائع الصنائع: ٢١٥/٥

يكون الحق المحال به مساويا للحق المحال عليه"[1].

وهكذا، فإن الاجتهاد الجماعي الذي انتهى بالاتفاق على القرارين اللذين أصدرهما المجمع الفقهي، والسابق ذكرهما، قد سد باب النقاش في هذه المسألة مؤكدا الحقيقة التي أوضحناها.

❁ ❁ ❁

ثانيا أعمال الشركات:

لم أعثر على أي قرار جاء ثمرة اجتهاد جماعي، يتضمن بيان حكم الشريعة الإسلامية في أعمال الشركات الحديثة، وما استجد فيها من نظم ومفاهيم لم تكن موجودة في الشركات المعتمدة والمقبولة شرعا فيما مضى.

ولكن كثيرة هي الاجتهادات والدراسات الفردية لهذا الموضوع. وهي وإن لم تكن متلاقية على رؤية واحدة، ولكن بوسعنا أن ننتهي إلى ما قد نراه الاجتهاد الأرجح، بناء على ما تقتضيه الأدلة الشرعية من جانب، وما تقتضيه المصالح المستجدة والمتطورة من جانب آخر.

ولنقل هنا كلمة موجزة تتضمن ما نرى أنه الأرجح في تبين أحكام هذه المسألة، على ضوء كل من الأدلة الشرعية المعتمدة والمصالح الحقيقية الثابتة.

أولا: للشركات من حيث هي أنواع كثيرة ذكرها الفقهاء وعرفوا كلا منها، وقد وقع بين الأئمة خلاف في أحكام بعض منها واتفقوا على صحة بعض

---

[1]- المغني لابن قدامة: ٤٦٨/٤ والشرح الصغير للدردير: ٤٢٣/٣ ومغني المحتاج للشربيني: ١٩٥/٢

آخر منها. ولكن ما من نوع منعه بعض الأئمة إلا وفي الأئمة الآخرين من قال بصحته وجواز اعتماده والأخذ به.

وهذا يعني أن سائر تلك الأنواع جائزة وصحيحة في الجملة. فإذا كانت المصالح المستجدة تقتضي الأخذ بها، فإن ذلك يشكل دليلا إضافيا على القول بصحتها. وما أظن أننا بحاجة إلى عرض هذه الأنواع والتعريف بكل منها، وبيان أقوال الأئمة فيها، ففيما قد ذكرناه ما يغني عن ذلك.

ثانيا: إن سائر تلك الأنواع من الشركات كانت تتصف بالمحدودية، إذ كان التعاقد فيها يتم بين شركاء معدودين محصورين متعارفين. أما اليوم فإن أبرز ما يميز الشركات الحديثة عن تلك الشركات القديمة أنها تقوم اليوم على التلاقي الجماعي الواسع بين عدد كبير من الشركاء الذين لا يكاد يعرف الواحد منهم الآخر. ونعني بها الشركات المساهمة التي يكون رأس مالها مجموعة أسهم تطرح للبيع بشكل اكتتاب عام في الغالب، ولا يكون المساهم فيها معنيا إلا بأسهمه، ولا يتحمل مسؤولية إلا عنها.

فهي أولا تمتاز بهذا الشمول الذي يفقد الشريك في الغالب القدرة على التعرف على بقية الشركاء.

وهي ثانيا تمتاز باعتبار أسهم الشركة بمثابة أوراق نقدية يجري التداول بها في الأسواق المالية. ومن ثم يتبدل الشركاء استمرارا دون علم الآخرين منهم بذلك.

والذي أراه أن الشركات المساهمة هذه، إن خلت أصول التعامل فيها من

المحرمات المتفق على حرمتها، كالمعاملات والعقود الربوية التي تحدثنا عن كثير منها، وأوضحنا ما انتهت إليه الاجتهادات الجماعية في حقها، فإن جهالة الشركاء بعضهم لبعض لا تشكل موجبا شرعيا بحد ذاته لبطلانها... كما أن طرح أسهم هذه الشركات في أسواق التداول وإخضاعها لعمليات البيع والشراء، لا يشكل هو الآخر بحد ذاته سببا لبطلانها. بشرط أن يكون هبوط وارتفاع قيمتها تابعين لهبوط وارتفاع قيمة السلع والبضائع والأجهزة التي تقوم الأسهم بها. أي بشرط أن لا يكون ربح التداول بالأسهم نتيجة الخصم الربوي الذي سبق بيان حكمه والذي تدور غالبا على محوره أسواق الأوراق المالية اليوم، أو نتيجة أنواع أخرى من التلاعب المعروف في هذه الأسواق اليوم.

وقد ذهب بعض الباحثين إلى إطلاق القول بصحة هذه الشركات، نظرا لما يقتضيه تطور المصالح، دون تقييد بهذين الشرطين اللذين ذكرناهما. ومنهم الشيخ علي الخفيف رحمه الله[1].

وواضح أن القول بإطلاق الصحة والجواز، يتعارض كليا مع الأدلة، دون أن تقودنا إلى ذلك أي ضرورة. وإذا قلنا بصحة الشركات المساهمة بالضوابط التي ذكرناها، فلا فرق في الحكم بين الأسهم التي يمتلكها الأفراد والأسهم التي تملكها البنوك. إذ أن الحكم يتبع عملية الاستثمار ونهجه، بقطع النظر عن المستثمرين أفرادا أو مؤسسات.

❁ ❁ ❁

[1]- انظر (الشركات في الفقه الإسلامي) للشيخ علي الخفيف ص٩٧ وما بعد

ثالثا: الأسواق المالية:

الأسواق المالية -وأكثرها يدخل فيما يسمى اليوم بالبورصة- تقوم على تركيبة معقدة، تتمازج فيها المعاملات الشرعية الصحيحة بالمعاملات المحرمة والباطلة، ويقوم بعضها على ألوان من الربا، ويقوم بعضها على أنواع من الميسر، ويقوم بعضها الآخر على ألوان من السمسرة التي لا وجه لها... وهي في الجملة لا تنفك عن الغرر الذي هو من أهم أسباب بطلان كثير من المعاملات. والمادة التي تشكل محور هذه الأسواق غالبا، هي الصكوك والأسهم التجارية بأشكالها المختلفة.

وعلى الرغم من أن المجمع الفقهي بجدة قد أصدر قرارا ضمنه نتائج اجتهادات جماعية في حكم الأسواق المالية، فإن الذي أراه هو أن هذا الموضوع يحتاج إلى مزيد من الدراسة والإحاطة بأطراف هذا الموضوع المتشعب والمعقد، ومن ثم فهو بحاجة إلى مزيد من النقاش وتبين الخلفيات والنتائج، التي ستلعب دورا كبيرا في إبراز الحكم الشرعي لكثير من مسائل هذا الموضوع، وجوانبه الكثيرة.

وهذا هو نص القرار ذي الرقم ٦٤ الصادر في شهر ذي القعدة عام ١٤١٢، بعد حذف الإحالات الواردة فيه، إلى قرارات لاحقة، وبعد حذف المقدمة:

(أولا: الأسهم:

١-الإسهام في الشركات: أ-بما أن الأصل في المعاملات الحل، فإن

تأسيس شركة مساهمة ذات أغراض وأنشطة مشروعة، جائز. ب-لا خلاف في حرمة الإسهام في شركات غرضها الأساسي محرم، كالتعامل بالربا أو إنتاج المحرمات أو المتاجرة بها. ج-الأصل حرمة الإسهام في شركات تتعامل أحيانا بالمحرمات بالربا ونحوه، بالرغم من أن أنشطتها الأساسية مشروعة. د-أما المساهمة في الشركات التي تتعامل أحيانا بالمحرمات، فيرى المجلس تأجيل النظر فيها إلى دورة قادمة لمزيد من الدراسة والبحث.

٢-ضمان الإصدار Under Writing:

ضمان الإصدار هو الاتفاق عند تأسيس شركة مع من يلتزم بضمان جميع الإصدارات، من الأسهم، أو جزء من ذلك الإصدار. وهو تعهد من الملتزم بالاكتتاب في كل ما تبقى مما لم يكتتب فيه غيره. وهذا لا مانع منه شرعا إذا كان تعهد الملتزم بالاكتتاب بالقيمة الإسمية بدون مقابل لقاء التعهد. ويجوز أن يحصل الملتزم على مقابل عن عمل يؤديه -غير الضمان- مثل إعداد الدراسات أو تسويق الأسهم.

٣-تقسيط سداد قيمة السهم:

لا مانع شرعا من أداء قسط من قيمة السهم المكتتب فيه وتأجيل سداد بقية الأقساط. لأن ذلك يعتبر من الاشتراك بما عجل دفعه، والتواعد على زيادة رأس المال، ولا يترتب على ذلك محذور، لأن هذا يشمل جميع الأسهم، وتظل مسؤولية الشركة بكامل رأس مالها المعلن بالنسبة للغير، لأنه هو القدر الذي حصل العلم والرضا به من المتعاملين مع الشركة.

٤-السهم لحامله:

بما أن المبيع في (السهم لحامله) هو حصة شائعة في موجودات الشركة وأن شهادة السهم هي وثيقة لإثبات هذا الاستحقاق في الحصة، فلا مانع شرعا من إصدار أسهم في الشركة بهذه الطريقة وتداولها.

٥-محل العقد في بيع الأسهم:

إن المحل المتعاقد عليه في بيع السهم هو الحصة الشائعة من أصل الشركة. وشهادة السهم عبارة عن وثيقة للحق في تلك الحصة.

٦-الأسهم الممتازة:

لا يجوز إصدار أسهم ممتازة لها خصائص مالية تؤدي إلى ضمان رأس المال أو ضمان قدر من الربح أو تقديمها عند التصفية أو عند توزيع الأرباح. ويجوز إعطاء بعض الأسهم خصائص تتعلق بالأمور الإجرائية أو الإدارية.

٧-التعامل في الأسهم بطريقة ربوية:

أ-لا يجوز شراء السهم بقرض ربوي يقدمه السمسار أو غيره للمشتري لقاء رهن السهم، لما في ذلك من المراباة وتوثيقها بالرهن، وهما من الأعمال المحرمة بالنص على لعن آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه.

ب-لا يجوز أيضا بيع سهم لا يملكه البائع، وإنما يتلقى وعدا من السمسار بإقراضه السهم في موعد التسليم، لأنه من بيع مالا يملك البائع، ويقوي المنع إذا اشترط إقباض الثمن للسمسار لينتفع به بإيداعه بفائدة للحصول على مقابل الإقراض.

٨-بيع الأسهم أو رهنها:

يجوز بيع السهم أو رهنه مع مراعاة ما يقضي به نظام الشركة، كما لو تضمن النظام تسويغ البيع مطلقا أو مشروطا بمراعاة أولوية المساهمين القدامى في الشراء. وكذلك يعتبر النص في النظام على إمكان الرهن من الشركاء برهن الحصة المشاعة.

٩-إصدار أسهم مع رسوم إصدار:

إن إضافة نسبة معينة تدفع مع قيمة السهم، لتغطية مصاريف الإصدار، لا مانع منها شرعا ما دامت هذه النسبة مقدرة تقديرا مناسبا.

١٠-إصدار أسهم بعلاوة إصدار أو حسم (خصم) إصدار:

يجوز إصدار أسهم جديدة لزيادة رأس مال الشركة، إذا أصدرت بالقيمة الحقيقية للأسهم القديمة (حسب تقويم الخبراء لأصول الشركة) أو بالقيمة السوقية.

١١-تحديد مسؤولية الشركة المساهمة المحدودة:

لا مانع شرعا من إنشاء شركة مساهمة ذات مسؤولية محدودة برأس مالها. لأن ذلك معلوم للمتعاملين مع الشركة. وبحصول العلم ينتفي الغرر عمن يتعامل مع الشركة. كما أنه لا مانع شرعا من أن تكون مسؤولية بعض المساهمين غير محدودة بالنسبة للدائنين بدون مقابل لقاء هذا الالتزام، وهي الشركات التي فيها شركاء متضامنون وشركاء محدودو المسؤولية.

١٢-حصر تداول الأسهم بسماسرة مرخصين، واشتراط رسوم للتعامل في أسواقها:

للجهات الرسمية المختصة أن تنظم تداول بعض الأسهم بأن لا يتم إلا بواسطة سماسرة مخصوصين ومرخصين بذلك العمل، لأن هذا من التصرفات الرسمية المحققة لمصالح المشروع... وكذلك يجوز اشتراط رسوم لعضوية المتعامل في الأسواق المالية، لأن هذا من الأمور التنظيمية المنوطة بتحقيق المصالح المشروعة، وذلك لتغطية النفقات أو لجباية ضريبة غير مباشرة.

ثانيا: بيع الاختيارات:

صورة العقد: إن المقصود بعقود الاختيارات الاعتياض عن الالتزام ببيع شيء محدد موصوف أو شرائه بسعر محدد خلال فترة زمنية معينة أو في وقت معين إما مباشرة أو من خلال هيئة ضامنة لحقوق الطرفين.

حكمه الشرعي: إن عقود الاختيارات -كما تجري اليوم في الأسواق المالية العالمية- لا تنطوي تحت أي عقد من العقود الشرعية المسماة، فهي عقود مستحدثة. وبما أن المعقود عليه ليس مالا ولا منفعة ولاحقا ماليا يجوز الاعتياض عنه، فإنه عقد غير جائز شرعا. وبما أن هذه العقود لا تجوز ابتداء فلا يجوز تداولها.

ثالثا: التعامل بالسلع والعملات والمؤشرات والأسواق المنظمة:

١-السلع: يتم التعامل بالسلع في الأسواق المنظمة بإحدى أربع طرق، هي التالية:

الطريقة الأولى: أن يتضمن العقد حق تسلم المبيع وتسلم الثمن في الحال، مع وجود السلع أو إيصالات ممثلة لها في ملك البائع وقبضه. وهذا العقد جائز شرعا بشروط البيع المعروفة.

الطريقة الثانية: أن يتضمن العقد حق تسلم المبيع والثمن في الحال، مع إمكانهما بضمان هيئة السوق. وهذا العقد جائز شرعا بشروط البيع المعروفة.

الطريقة الثالثة: أن يكون العقد على تسليم سلعة موصوفة في الذمة في موعد آجل ودفع الثمن عند التسليم، وأن يتضمن شرطا يقتضي أن ينتهي فعلا بالتسليم والتسلم. وهذا العقد غير جائز لتأجيل البدلين، ويمكن أن يعدل ليستوفي شروط السلم المعروفة. فإذا استوفى شروط السلم جاز وكذلك لا يجوز بيع السلعة المشتراة سلما قبل قبضها.

الطريقة الرابعة: أن يكون العقد على تسليم سلعة موصوفة في الذمة في موعد آجل، ودفع الثمن عند التسليم، دون أن يتضمن العقد شرط أن ينتهي بالتسليم والتسلم الفعليين بل يمكن تصفيته بعقد معاكس، وهذا هو النوع الأكثر شيوعا في أسواق السلع، وهو غير جائز أصلا.

٢-التعامل بالعملات: يتم التعامل بالعملات في الأسواق المنظمة بإحدى الطرق الأربعة المذكورة في التعامل بالسلع، ولا يجوز شراء العملات وبيعها بالطريقتين الثالثة والرابعة، أما الطريقتان الأولى والثانية فيجوز فيها شراء العملات وبيعها بشرط استيفاء شروط الصرف المعروفة.

٣-التعامل بالمؤشر: المؤشر هو رقم حسابي يحسب بطريقة إحصائية

خاصة، يقصد منه معرفة حجم التغيير في سوق معينة، وتجري عليه مبايعات في بعض الأسواق العالمية. ولا يجوز بيع وشراء المؤشر لأنه مقامرة بحتة. وهو بيع شيء خيالي لا يمكن وجوده)[1].

إن هذا القرار -فيما يبدو لي- لا يعدو أن يكون ترميما أو ترقيعا لطائفة مترابطة متوالدة من المعاملات المعقدة التي هي في مجموعها أشبه بالميسر منها بالصفقات أو الأعمال التجارية المنظمة.

والحل إنما يتمثل في دراسة مستوعبة متأنية تنتهي من خلال تعاون واجتهاد جماعي إلى إقامة سوق مالية قائمة في هيكله ونظامه الكلي على رؤية إسلامية ملتزمة، تحقق المصالح المشروعة التي تحققها الأسواق المالية القائمة اليوم، وتتحرر عن كل ما قد حشي فيها من المعاملات الربوية وفنون الميسر والسباق في ساحة المخاتلات المالية التي تشهدها البورصات العالمية.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات...

---

[1]- انظر نص هذا القرار في (الفقه الإسلامي وأدلته) للدكتور وهبة الزحيلي: ٥٨٩/٩

هل تتعلّق الزكاة بالحقوق المعنويّة

ذَاتِ ٱلمَنفَعَةِ ٱلمُتَقَوِّمَة ؟

لقد سرت في بيان الأحكام المتعلقة بهذا الموضوع، طبق الخطة التالية:

أولا: مقدمة في تعريف الحق وبيان أقسامه.

ثانيا: حق الابتكار، وأنواعه، ومدى سريان المنفعة المتقومة فيه.

ثالثا: فمن الذي يستحق هذه القيمة المالية إن وجدت فيه؟ وكيف يتم استيفاؤها؟

رابعا: هل ينطبق ما قلناه في حق الابتكار بأنواعه، على ما يسمى بالماركة والاسم التجاري؟

أ-هل ينطوي كل من الماركة والاسم التجاري على حق شرعي؟

ب-هل يستتبع هذا الحق منفعة مالية متقومة؟

خامسا: هل تتعلق بهذه الحقوق المالية زكاة؟ وفي أي الأصناف الزكوية تدخل؟

إننا إن افترضنا أن الزكاة تتعلق بها، فلابد أنها زكاة تجارة.

أ-هل الزكاة واجبة في عروض التجارة؟

ب- كيف يصبح المال عروض تجارة؟

ج-لا زكاة في عروض التجارة إلا بشرطي الحول والنصاب

سادسا: فهل تنطبق أحكام الزكاة هذه على الحقوق المعنوية المتضمنة لقيمة مالية؟

أ-فلننظر أولا في حق التأليف والابتكارات الأخرى ووجوه التصرف بها.

ب-ثم ننظر في حق الماركة والاسم التجاري

ج- كيف يمكن التصرف بهذين الحقين بيعا؟

د- بيان الطرق إلى ذلك: وبيان حكم كل منها.

سابعا: الخاتمة، وفيها خلاصة لما قد انتهينا إليه من وجوب أو عدم وجوب الزكاة في هذه الحقوق المعنوية.

أسأله سبحانه أن يهدينا إلى الرشد، وأن يجنبنا مزالق الردى، وأن يعلمنا ما ينفعنا، ويزيدنا علما، إنه ولي كل توفيق.

الحق وأقسامه

تعريف الحق:

عرف الحق بتعريفات كثيرة، تدور على جامع مشترك يمكن التعبير عنه بأنه: اختصاص حاجز يخول صاحبه دون غيره مصلحة ما. ولعل من أدقها وأشملها التعريف الذي اعتمده صاحب كشف الأسرار بأنه (موجود من كل وجه تتعلق به مصلحة خاصة عائدة لمن ينسب إليه)[1].

وأصل معنى الحق (الشيء الثابت الذي لا مسوغ لإنكاره)[2] فإذا نسب إلى شخص أو إلى جهة ما، تولد منه عندئذ معنى الاختصاص الحاجز الذي يثمر مصلحة أو فائدة لمن نسب إليه ذلك الحق.

مثال ذلك الدار، فهي شيء ثابت بحد ذاته ولا مسوغ لإنكاره. فإذا

---

[1]- كشف الأسرار على أصول البزروي: ١٣٤/٤-١٣٥

[2]- التعريفات للجرجاني: ص٧٩... وانظر كليات أبي البقاء: ٢٣٧/٢ وما بعد

نسبت إلى شخص أو إلى جهة ما، أورثته اختصاصا حاجزا يمتعه دون غيره بمصالح ومنافع معينة. قد تتمثل في ملكية أو استئجار أو انتفاع.

أقسام الحق:

ينقسم الحق إلى أنواع كثيرة يتفرع بعضها عن بعض، لا شأن لنا بها في هذا المقام. وإنما الذي ينبغي أن نعلمه بين يدي بحثنا هذا، هو أن الحق ينقسم إلى قسمين رئيسيين:

أحدهما: الحق المالي. وهو كل ما تعلق بمال عيني أو بشيء من منافعه العارضة. كحق البائع في الثمن وحق المشتري في المبيع، وكحق المستأجر في السكنى.

ثانيهما: الحق المعنوي. وهو كل مالم يتعلق بمال عيني ولا بشيء من منافعه. مثل حق القصاص وحق رفع الدعاوي، وحق الطلاق والولاية، وسائر الحقوق المتعلقة بالكرامة الإنسانية(١)..

وإنما سميت هذه الحقوق بالحقوق المعنوية، لأن الاختصاص الذي قضى به الشارع لصاحب هذا الحق، أمر تقديري لا ينحط على عين مادية ولا يسري ضمن منفعة متقومة. فكان هذا الاختصاص من جراء ذلك شيئا معنويا أو متعلقا بأمر معنوي.

غير أن الذي نعنيه بالحقوق المعنوية في بحثنا هذا، حقوق اعتبارية قضى

---

(١)- انظر أقسام الحقوق بأنواعها المختلفة في كتاب، قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام: ٢/٧٣-٧٤

بها العرف التجاري اليوم كحق التأليف وحق الابتكار وحق الماركة والاسم التجاري، وجعلها خاصة لمن تنسب إليه من شخص أو جهة. ولسوف نبحث في مدى سريان معنى المال أو المنفعة المتقومة ضمن هذه الحقوق، حتى إذا علمنا أنها تنطوي اليوم على قيمة مالية ثابتة طبق المسوغات الشرعية، بنينا على ذلك الأحكام الملائمة من إمكان البيع والرهن والإيجار، وعقد الشركات والحوالة بها وعليها، وتعلق الزكاة بها. وهو ما سنركز عليه ونفصل القول فيه بمشيئة الله.

حق الابتكار ومدى سريان المنفعة المتقومة فيه

إن الحقوق المعنوية التي تخضع لهذا التساؤل كثيرة ومتنوعة. ولكنا نرى أن مصطلح (حق الابتكار) فيه من الاتساع ما يشمل كثيرا من الصور والجزئيات المطروحة في هذا البحث، مثل حق التأليف والتحقيق والاسم التجاري وبرامج الحاسب الآلي... ألخ.

فإذا انتهينا بعد البحث والنظر إلى أن حق الابتكار تسري فيه اليوم منفعة متقومة منسوبة إلى صاحب الحق، فإن هذا الواقع يشمل عندئذ سائر الصور والجزئيات الأخرى المشابهة، لما بينها جميعا من جامع مشترك ألا وهو معنى الإبداع بشكل ما. على أننا سنفرد بالبحث والنظر تلك الجزئيات والنماذج التي قد لا يستبين فيها وجود هذا الجامع المشترك، كحق النشر، وكحق الشهرة التي تنالها أسماء كثير من المحال التجارية.

إن أبرز نموذج لحق الابتكار إنما هو حق التأليف، فلنجعل حديثنا عنه أساسا للحديث عن النماذج الأخرى. ولسوف يتلخص بحثنا فيه من خلال

الإجابة المفصلة عن كل من السؤالين التاليين:

أولهما: هل الجهد الفكري في التأليف -مثلا- يورث صاحبه في ميزان الشرع اختصاصا حاجزا يتضمن معنى الحق؟

ثانيهما: ما هي طبيعة هذا الحق؟ أهو حق مادي مالي بشكل ما، أم هو حق معنوي خال عن شوائب النفع المالي؟

ونجيب بادئ ذي بدء عن السؤال الأول فنقول: نعم، بل إننا لا نعلم في هذا القدر أي خلاف. ومن أبرز ما يدل على ذلك ما هو ثابت من حرمة انتحال الإنسان قولا لغيره، أو إسناده إلى غير من قد صدر عنه. لقد كانت الشريعة الإسلامية ولا تزال هي القاضي الأول بنسبة الكلمة والفكرة إلى صاحبها، لينال هو دون غيره آثارها من فائدة وخير، وليتحمل هو ذاته ما قد تحرزه من ضرر وشر.

بل قد ذهب الإمام أحمد في تحديد هذا الاختصاص وحصره مذهبا جعله يمنع من الإقدام على الاستفادة بالنقل أو الكتابة عن مقال أو مؤلف عرف صاحبه، إلا بعد الاستئذان منه. فقد روى الغزالي أن الأمام أحمد سئل عمن سقطت منه ورقة كتبت فيها أحاديث أو نحوها: أيجوز لمن وجدها أن يكتب منها ثم يردها؟ فقال: لا بل يستأذن ثم يكتب[1].

وأيا كان مصدر هذا الحكم، أخلاقيا مجردا يتعلق بآداب التعامل

---

[1]- إحياء علوم الدين للإمام الغزالي: ٩٦/١ طبعة مصطفى محمد... وانظر الجزء الأول من كتابي هذا (قضايا فقهية معاصرة) ص٨٣...

والسلوك، أو اقتصاديا يتمثل في منفعة مالية متقومة، فإنه في كل الأحوال ينطوي على اختصاص ما، يعطي صاحبه حق التسلط، على ما اختص بـه، وذلـك هـو معنى الحق الذي عرفناه في مطلع بحثنا هذا.

إذن، فالابتكار -والتأليف نموذج منه- يورث صاحبه حقا يتعلق بمحلـه الذي هو ثمرة جهد فكري أو علمي أو صناعي.

وهنا ننتقل إلى الإجابة عن السؤال الثاني، وهو: ما هي طبيعة هذا الحق؟ أهو حق معنوي خال عن شوائب النفع المالي، أم هو حق مالي بشكل ما؟

ونقول في الجواب: كانت الإبداعات الفكريـة في العصـور الغـابرة تنشـأ داخل أفكار أصحابها ثم لا تستقر إلا بكتابتها على أيدي النساخ الذين كـانوا يبذلون جهودا شاقة في عملية النسخ والكتابـة وقـد كـانت سـائر الابتكـارات والإبداعات الأخرى، إن وجدت، تخضع لهذا الواقع أو لقريب منه.

ومن ثم فلم يكن يتجلى لهذا الحق أي قيمـة أو معنـى أكـثر مـن كونـه مجـرد اختصـاص نسـبة تكسـب صاحبـها المثوبـة والثنـاء فيمـا هـو مقبـول ومستحسن، وتعرضه للقدح أو العقاب فيما هو ضار ومستهجن.

أما ما وراء ذلك من اقتضاء ذلك الحق لقيمة مالية، فلم يكـن شـيء منـه منوطا بتلك الإبداعات من حيث هي، أي بقطع النظـر عـن أعطيـات الخلفـاء والأمراء الذين كانوا يشجعون بها العلماء والمفكرين، سعيا بهم إلى مزيـد مـن المعارف والإبداعات العلمية المفيدة. ومن ثم لـم تطـرح فكـرة الحـق المـالي في التأليف ونحوه، في أي من تلك العهود الغابرة، وربما لم تكن تخطر منهم علـى

بال. وعلى هذا فإن بوسعنا أن نقول: إن هذا الحق كان حينئذ حقا معنويا مجردا.

وجدير بالذكر هنا أن ننبه إلى أن القيمة المالية في الشيء لا تبرز من جوهره الذاتي. وإنما يقرها العرف الاجتماعي... سواء أعرفنا المال بأنه كل ما يمكن حيازته مما يصلح للانتفاع به، كما هو رأي الحنفية، أو عرفناه بأنه مطلق ما كانت له قيمة يعتد بها عرفا، كما هو رأي الجمهور[1].

ذلك لان إقبال الناس على الشيء للاستفادة منه، أو إعراضهم عنه، هو الذي يلعب الدور في إعطاء ذلك الشيء أو عدم إعطائه القيمة المالية.

ودود القز من أبرز الأمثلة العملية على ذلك. فقد مر عهد طويل والناس في أكثر هذه البلاد لا يرون لهذه الحشرة أي جدوى، إما لجهلهم بما فيها من المزية المعروفة اليوم، وإما لجهلهم بسبل الوصول إلى هذه المزية التي فيها. ومن ثم فإن التعامل بها لم يكن مشروعا، حتى إذا تبدلت الأحوال وتنبه الناس إلى المزية التي فيها، وتمرسوا بسبل استخراج الحرير منها، تغير الحكم فأصبح التعامل بها مشروعا. بل أصبح مصدرا من مصادر التجارة والثروة[2].

نعم، كثيرا ما كان ينظر إلى مؤلف علمي أو أدبي أو ديوان شعر ظهر،

---

[1]- انظر تعريف المال عند الحنفية في البحر الرائق: ٢٢٧/٢ وحاشية ابن عابدين: ٣/٤ وانظر تعريفه عند الجمهور في الأشباه والنظائر للسيوطي: ص٢٥٨

[2]- انظر ما كتبه الإمام النووي موسعا في أثر العرف في المنافع والأموال، وحكم بيع دود القز، في المجموع ج٩ ص٢٢٧ و٢٤٠

على أنه ذو أهمية وفائدة كبرى، وتشتد الرغبة لدى أصحاب هذا الاهتمام في اقتنائه والاستفادة منه. ولاشك أن من مقتضى هذا الاهتمام بروز قيمة مالية له، حسب ما يقتضيه قانون العرض والطلب. غير أن هذه القيمة سرعان ما كانت تذوب أو تختفي إزاء قيمة الجهد الكبير الذي كان النساخ يبذلونه في سبيل رصد هذه الفائدة وتسجيلها، بحيث تغدو قيمة النسخ مساوية أو أغلى من قيمة المضمون العلمي أو الأدبي أو الفني الذي في داخله.

إذن فقد أصبحت للابتكار اليوم قيمة مالية، نتيجة لهذا التطور الذي أوضحناه. ولا فرق بين أن يتمثل هذا الابتكار في مؤلف يظهر في كتاب، أو في مخطوط انفرد زيد من الناس باكتشافه وإخراجه ونشره. ولا يختلف عنهما في ذلك أي إبداع علمي أو أدبي أو فني، يعود بالنفع إلى المجتمع حسب مقياس العرف الذي ألمحنا إليه قبل قليل... وكذلك رقائق الكومبيوتر وبرامج الحاسب الآلي التي يتجاذبها محورا العرض والطلب في مجتمع ما. وبإمكانك أن تعود للوقوف على تفصيل هذا الواقع إلى الجزء الأول من هذا الكتاب.

فمن الذي يستحق هذه القيمة المالية؟
وكيف يتم استيفاؤها؟

الآن، وقد اتضح أن هذه الحقوق المعنوية التي كانت يوما ما خالية عن شوائب القيمة المالية، قد سرت إليها اليوم منفعة متقومة، ومن ثم تضمنت قيمة مالية، ينبغي أن نتساءل: فمن الذي يستحق هذه القيمة المالية التي برزت داخل هذه الحقوق؟

والجواب أن المضمون العلمي للجهد العلمي أو الإبداعي، إذا كان حقا لمن قد أخرج أو أبدع كما سبق أن أوضحنا، طبقا للأدلة التي لا خلاف فيها، فلا ريب أن كل ما قد يبرز فيه من قيمة مالية، إنما يكون عائدا بالضرورة لصاحب الحق ذاته.

ونظرا إلى أن المحور الذي يهمنا في هذا البحث، هو معرفة مدى تعلق حق الزكاة بهذه القيمة المالية، ومعرفة الوجه الذي على أساسه يتعلق بها هذا الحق، فلابد أن نتبين قبل ذلك السبيل الذي يتم بواسطته استيفاء المبدع أو المبتكر للقيمة المالية الكامنة في جهده الإبداعي. إذ المفروض أن يستوفى هذه القيمة صاحبها، وأن يحوزها أولا، ثم تتعلق بها الزكاة حسب قواعدها المعروفة ثانيا. فما هو السبيل إلى ذلك؟

إن الجواب عن هذا السؤال متوقف على الجواب عن سؤال أسبق منه وهو: كيف يتسنى للراغب في الاستفادة من هذا الإبداع العلمي أن يستوفي لنفسه الفائدة من صاحب هذا الإبداع؟

ونقول: إن إمكان هذا الاستيفاء متوقف على السبيل الذي يتمكن المؤلف أو المبدع بواسطته من تسليم معارفه وابتكاراته إلى الآخرين. وإنما سبيل ذلك على الأغلب، تسجيلها عن طريق الطباعة والنشر أو عن طريق رقائق (ديسكات) تصل إلى الناس من خلال الكومبيوتر. فبذلك يمكن تسليم هذه المعارف والمبتكرات، ويمكن للآخرين أن يستوفوا بدورهم الفائدة التي هي مناط القيمة.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الوسيط الذي يتكفل بتيسير استيفاء كل من الطرفين للفائدة أو القيمة التي يطمح إليها، إنما هو البيع.

ويمكن تكييف هذا الحكم بإحدى طريقتين، وقد ذكرناهما في الجزء الأول من هذا الكتاب ص٧٨ ط الرابعة فلا نعيد الحديث عنهما هنا.

وتثور هنا مشكلة فقهية تتعلق بحدود تصرف المشتري بالكتاب أو الفن أو العلم المبتكر أو الرقائق ذات البرامج المرتبطة بالكومبيوتر، والتي لها حقوق عائدة إلى أصحابها، عندما يتم شراء ذلك كله.

غير أنا نمسك عن الخوض في هذه المسألة ذات الأطراف المتشعبة، نظرا إلى أن ذلك يقصينا عما نحن بصدده، وهو بيان حكم الشريعة الإسلامية في زكاة القيم المالية المنبثقة عن هذه الحقوق[١].

هل ينطبق هذا كله على ما يسمى بالماركة والاسم التجاري؟

وإنما نعني بالماركة الشعار التجاري للسلعة؛ إذ يغدو هذا الشعار تعبيرا عن الصنف المتميز عن غيره من السلع المشابهة، في كثير من الخصائص والسمات.

ونعني بالاسم التجاري ذلك الاسم الذي غدا عنوانا على محل تجاري نال شهرة مع الزمن بسبب المزايا التي اختص بها، بحيث أصبحت هذه الشهرة مجسدة في الاسم المعلن عليه. وقد يكون هذا الاسم اسم التاجر ذاته أو لقبه،

---

[١]- بوسعك أن تقف على تفصيل هذا الذي أمسكنا عن الخوض فيه، بالرجوع إلى الجزء الأول من كتاب: قضايا فقهية معاصرة ص٩٤-٩٥ الطبعة الرابعة.

وقد يكون وضعا إصطلاحيا لقب به المحل. وربما أطلق على هذا المضمون الأخير اسم الشهرة التجارية.

والذي ينبغي أن نتبينه في هذا المقام هو:

أولا: هل ينطوي كل من (الماركة) و(الاسم التجاري) على حق يعطي صاحبه مزية الاختصاص به؟

ثانيا: هل يستتبع هذا الحق -على فرض وجوده- منفعة متقومة بمال، بحيث يصبح حقا ماليا متقررا، لا حقا معنويا مجردا؟ ومن ثم هل يدخل هذا الحق في الممتلكات بحيث تسري عليه أحكامها من حق التصرف بها والمعاوضة عنها وتعلق حق الزكاة بها، كما رأينا في مسألة حق الإبداع والابتكار؟

ولسوف نجد أن كلا من (الماركة) و(الاسم التجاري) يخضع لمضمون واحد في نطاق الإجابة عن كل من هذين السؤالين، وإن اختلف اللفظ والاصطلاح. ولذا فقد رأينا أن نشمل هذين الاصطلاحين بإجابة واحدة.

أولا: هل ينطوي كل من الماركة والاسم التجاري على حق شرعي؟

كنا قد عرفنا الحق بأنه: اختصاص حاجز يخول صاحبه دون غيره مصلحة ما[1]. والسؤال الآن هو: هل ينطبق هذا التعريف على العلاقة السارية بين التاجر والشعار الذي اتخذه عنوانا على بضاعته، وهل ينطبق هذا التعريف

[1]- عرف الأستاذ الجليل مصطفى الزرقاء الحق بأنه (اختصاص حاجز شرعا يسوغ صاحبه التصرف إلا لمانع) إلا أنه ساق هذا التعريف أكثر من مرة، وجعله في إحدى المرات تعريفا للملك (المدخل الفقهي: ٢٤١/١) ونحن نرى أن تعريف الحق الذي هو أعم من الملك داخل فيه. وهو (اختصاص حاجز شرعا) بقطع

التاجر والشعار الذي اتخذه عنوانا على بضاعته، وهل ينطبق هذا التعريف على العلاقة السارية بين التاجر والاسم الذي اشتهر به محله، وارتبط بالمزايا التي عرفت بضاعته بها؟ ومن ثم فهل للتاجر أن يستأثر بهذه العلاقة من دون الناس باسم الشرع وحكمه، بحيث لا يجوز شرعا أن ينسب غيره هذا الشعار أو هذا الاسم إلى بضاعته، على نحو ما قررناه من نسبة حق الابتكار والتأليف إلى صاحبه دون غيره؟ نحيل الإجابة عن هذا السؤال على ما ذكرناه مفصلا في الجزء الأول من هذا الكتاب ص٩٢-٩٣ من الطبعة الرابعة.

ونتيجة الإجابة هي أن الشعار التجاري والاسم التجاري، كل منهما حق مقرر يتعلق بمصلحة خاصة وعائدة لصاحب السلعة، ومن ثم فهو يعطي صاحبه مزية الحصر والاختصاص.

ثانيا: هل يستتبع هذا الحق منفعة مالية متقومة؟

أعيد إلى الذاكرة خلاصة ما أوضحته في الجزء الأول من هذا الكتاب من أن مصدر هذا الحق يتمثل في الجهد الذهني مضافا إليه النشاط الحركي والعضلي. وهو شيء مستقر في كيان صاحب الحق ذاته. إلا أن لهذا الجهد الذي هو مصدر هذا الحق ثمارا تنفصل عنه لتستقر في سلعة أو بضاعة منفصلة عن ذاته، بحيث يمكن استيفاؤها، كما يمكن الانتفاع بها وتقويمها. وبذلك تصبح هذه الثمار المنفصلة عن جهد صاحبها ذات كيان ووجود مستقل، وأثر ظاهر في المصلحة العامة. ومن هنا نشأت لمثل هذا الحق قيمته

النظر عن تسويغه أو عدم تسويغه التصرف. فيشمل هذا التعريف الحقوق كلها بأنواعها المتعددة.

المالية والتي أخضعته لقانون التداول[1].

وكما أن السلع والبضائع تعد بحد ذاتها أموالا متقومة خاضعة للمعاوضة، فإن الأجهزة والأدوات التي تستخدم في إنتاجها تعد هي الأخرى أموالا متقومة. وإذا كان هذا أمرا مقررا فلا فرق بين أن تكون هذه الأجهزة وسائل وأسبابا مادية، وأن تكون جهودا وقدرات ذهنية. ونظرا إلى أن هذه الجهود والطاقات الذهنية أمور معنوية بحد ذاتها، فقد اقتضت المصلحة إحرازها وحصرها، عن طريق تحصينها في الشعار والاسم التجاري.

وبهذا يتضح أن حق الاسم التجاري كناية عن السياج الذي من شأنه أن يحصر سائر الفوائد المالية والاعتبارية التي يفترض أنها جاءت ثمرة المزايا التي استقل بها التاجر في بضاعته، بواسطة جهوده الفكرية ونشاطاته العملية التي بذلها واستقل بها، وإنما القصد من حصرها بهذا السياج أن لا تتبدل أو تتحول إلى غيره.

فكأن الاسم التجاري، ومثله الماركة، عنوان على السر الذي تمتاز به بضاعة ما، إذ يعطيها ذلك السر مزيدا من القيمة ويضمن مزيدا من الإقبال عليها والرغبة فيها. إذن فهو في الحقيقة كناية عن منفعة مالية متقومة، ومن ثم فهو داخل تحت سلطان المعاوضة والتداول.

وينبغي أن نلاحظ ما هو واضح من أننا إذ نقرر أن هذا الحق، أي الاسم التجاري، حق مالي ثابت وأنه بذلك داخل في الممتلكات وخاضع لأحكامها،

---

[1]- انظر: حق الابتكار في الفقه الإسلامي للدكتور فتحي الدريني وفئة من العلماء: ص٦٠-٦١

فإنا لا نعني هنا بالممتلكات السلعة ذاتها، فإن امتلاك صاحبها لــها أمـر بدهـي وليس محل بحث. وإنما نعني بالمملوك الذي تسـري عليـه أحكـام الممتلكـات، الصنعة المعنوية التي نسميها الابتكار أو الإتقان، التـي لا سـبيل لإبـراز معناهـا وقيمتها إلا من خلال الماركة أو الاسم التجاري. صحيح أن التصـرف في أعـم الأحيان إنما يتعلق بالعين ذاتها، ولكن سبب ذلك أن المنفعـة التـي هـي مصـدر التقوم بالمال، لا يمكن التعامل بها من حيث هــي، ومـن ثـم فقـد كـان سـبيل استيفائها التعامل بالعين القائمة. ومن هنا كان لابدّ من حيازتها -سواء كانت سلعة أو ماركة أو اسما تجاريا- عند امتلاك المنفعة المتعلقة بها(١).

فمن هنا صح أن نقول: إن التاجر إذ يملك العين بالحيازة أو الصنعة، يملك القدرات أو المهارة التي اعتمد عليها في صنعها أو إتقانها، وكل منـهما مسـتقل في الاعتبار، ومختلف في التقويم.

هل تتعلق بهذه الحقوق المالية زكاة؟ وفي أي الأصناف الزكوية تدخل؟

لقد تبين فيما أوضحناه أن هذه الحقوق المعنويــة، حقـوق ماليـة يجـري التعامل بها ويمكن الاعتياض عنها أي فهي بتعبير موجز ثروات مالية.

---

(١)- يخطر في البال هنا التساؤل عن كيفية إمكان التعامل بالماركة والاسم التجاري بيعا ومعاوضة، مع ما قد يجره ذلك من الغرر والخداع للمستهلكين. إذ الماركة عنوان على جودة صنعة، وهي خاصـة بالصـانع الـذي يملك الماركة. والتداول بجودة الصنعة غير ممكن. وقد أرجأنا الإجابة عن هذا السؤال إلى المكان المناسب لــه، وهو ما سنوضحه من تعلق أو عدم تعلق الزكاة بالماركة والاسم التجاري.

وهذا الذي انتهينا إليه يثير السؤال التالي: ألا تتعلق بهذه الثروات المالية زكاة؟

وإذا قلنا: نعم، فبأي الأصناف الزكوية هي أشبه، بزكاة المال، أم التجارة أم غيرهما من الأصناف؟

والجواب أننا إن افترضنا أن الزكاة تتعلق بها، فلابد أن تكون زكاة تجارة. إذ إن القيمة المالية السارية فيها تتمثل أخيرا في سلع أو كتب أو أجهزة ونحوها، تطرح في السوق لتقليبها بالمعاوضة ابتغاء الربح. وتلك هي التجارة في معناها المصطلح عليه[1].

ولكن هل هذه الحقوق مشمولة بعروض التجارة حسب التعريف المعتمد لها؟ وهل تنطبق عليها الشروط التي لابد منها في زكاة الأموال التجارية؟

لابد لكي نستبين الجواب عن هذين السؤالين من أن نستعيد إلى الذاكرة الشروط التي ينبغي أن تتوفر في الأموال التي تنطبق عليها أحكام عروض التجارة، وأن تقف على مذاهب الأئمة في وجوب الزكاة فيها، ثم أن نستبين الأحكام المتعلقة بشروط النماء والحول والنصاب فيها... حتى إذا اتضح لنا ذلك كله، نظرنا في إمكانية تطبيق ذلك على الحقوق المعنوية التي تحدثنا عنها، والتي تبين لنا أنها تنطوي على منافع مالية مقدرة خاضعة لإمكان التداول بها والمعاوضة عنها.

---

[1]- انظر تعريف التجارة في مغني المحتاج للشربيني: ٣٩٧/١ والشرح الصغر للدردير: ٦٨٣/٣ والمغني لابن قدامة: ٢٨/٣

أولا: هل الزكاة واجبة في عروض التجارة:

ذهب عامة أهل العلم إلى وجوب الزكاة في أموال التجارة. فقد نقل النووي عن ابن المنذر إجماع أهل العلم على وجوب الزكاة في أموال التجارة، مستدلين على ذلك بما رواه الدارقطني والحاكم على شرط الشيخين من حديث أبي ذر أن النبي ﷺ قال: في الإبل صدقتها، وفي البقر صدقتها وفي البز صدقته. والبز هو القماش. وإنما يكون التعامل بالبز على سبيل التجارة. واستدلوا أيضا بما رواه أبو داود من حيث سمرة قال: كان يأمرنا رسول الله ﷺ أن نخرج الصدقة من الذي يعد للبيع[1].

وذهب ابن حزم، وهو رواية عن داود الظاهري، وعن مالك، إلى عدم وجوب الزكاة في التجارة. غير أن المفتى به عند المالكية هو وجوب الزكاة فيها[2]. أما ابن حزم فقد قطع بعدم الوجوب فيها وناقش الأدلة الكثيرة التي اعتمد عليها الجمهور، بما لا طائل فيه[3].

ثانيا: كيف يصبح المال عروض تجارة؟

يصبح المال عروض تجارة بتحقق أمرين اثنين:

أحدهما الملكية الثابتة الصحيحة. واشترط الجمهور فيها أن تكون مقابل

---

(1)- انظر المجموع للنووي: ٦/٤٧-٤٨ والمغني لابن قدامة: ٣/٢٨

(2)- الشرح للدردير: ١/٦٢٥ وانظر بداية المجتهد لابن رشد: ١/٢٦١

(3)- المحلى لابن حزم: ٥/٢٣٩ وما بعدها

عوض كالبيع والإجارة والنكاح والخلع[1] وذهب الإمام أحمد إلى أن المشروط في ذلك هو أن يكون التملك بفعل، كالبيع والنكاح و كقبول الهدية والصدقة واكتساب المباحات[2] وهو مقتضى ما يقوله المالكية من ضرورة اقتران الفعل بنية التجارة. قال ابن جزي (ولا يخرج من القنية إلى التجارة بمجرد النية، بل بالفعل خلافا للثوري)[3].

أما الحنفية فعندهم في ذلك قولان: أحدهما لمحمد رحمه الله، وهو الاتفاق مع الجمهور في أنه لابد من عمل ينبئ عن المتاجرة بالسلعة، كي تصبح عروض تجارة. وثانيهما لأبي يوسف رحمه الله. وهو يرى أن كل ما دخل في حوزة المالك بقبول منه، يمكن أن يصبح عروض تجارة إن هو نوى التجارة بها. فلو قبل الهدية أو الوصية أو الصدقة، أمكن أن تكون للتجارة في نظره. ولكنها لا تكون بمجرد ذلك عروض تجارة عند محمد[4].

ويتبين من ذلك أن الميراث لا يصبح عروض تجارة عند الجميع. إذ إنه لم يدخل في حوزة صاحبه بعوض كما يشترط الشافعية، ولا بفعل كما يشترط المالكية ومحمد، ولا بقبول إرادي كما اشترط أبو يوسف.

ثانيهما النية. ولابد أن تكون مقترنة بالتملك، على أن يكون بعوض

---

(1)- المجموع للنووي: ٤٨/٦

(2)- المغني لابن قدامة: ٢٩/٣

(3)- القوانين الفقهية لابن جزي: ص٨٠

(4)- المبسوط للسرخسي: ١٩٨/٢

حسب ما ذهب إليه الشافعية والحنابلة، أو بفعل حسب ما ذهب إليه المالكية ومحمد أو بقبول إرادي حسب ما ذهب إليه أبو يوسف[1].

والمقصود أن طروء نية التجارة بعد تملك السلعة، لا يجعل منها عروض تجارة، بل تبقى خاضعة لحكم القنية، وإن تم التملك بعوض أو بفعل أو قبول.

وإنما اشترطت نية التجارة في اعتبار السلعة عروض تجارة، لأن معنى النماء فيها لا يبرز إلا بنية التجارة بها، مقرونة بعمل تجاري. وفارقت النقدين: الذهب والفضة، إذ تجب الزكاة فيهما بدون نية، لأن النقدينناميان بالأصل والطبيعة، بخلاف السلعة التي قد تكون في كثير من الأحيان لمجرد الاقتناء. فكان لابد أن تكون النية مع العمل هي الفارق والمميز بين السلعة الخاضعة للنمو التجاري والسلعة المجمدة في نطاق القنية والاستعمال.

وقد عبر السرخسي في مبسوطه عن هذا المعنى بدقة، فقال:

(وليس على التاجر زكاة مسكنه وخدمه ومركبه وكسوة أهله وطعامهم، وما يتجمل به من آنية أو لؤلؤ وفرس ومتاع لم ينو به التجارة. لأن نصاب الزكاة في المال النامي. ومعنى النماء في هذه الأشياء لا يكون بدون نية تجارة. وكذلك الفلوس يشتريها للنفقة، فإنها صفر، والصفر ليس بمال الزكاة باعتبار عينه، بل باعتبار طلب النماء منه. وذلك غير موجود فيما إذا اشتراه

---

[1]- انظر المراجع السابقة

للنفقة، بخلاف النقدين فإنهما ملازمان للنماء حكما)[1].

* فهذان الأمران: الملكية الثابتة بعوض أو فعل أو قبول إرادي، ونية التجارة المقرونة بهذا التملك، يشكلان بمجموعهما العلة الكاملة لصيرورة السلعة عروض تجارة.

غير أن توفر هذه العلة كاملة لا يكفي وحده لوجوب الزكاة فيها، بل لا بد بعد ذلك من شروط تعلق الزكاة بها. وتتلخص هذه الشروط في شرطين اثنين: توفر النصاب، وحولان الحول. طبق ما سنفصل القول فيه الآن.

وقبل أن نتحدث عن هذين الشرطين، نركز على ضرورة التفريق بين ما هو علة في هذه المسألة وما هو شرط فيها. فالعلة من شأنها إذا توفرت أن تتسبب عنها صيرورة المتاع عروض تجارة أو مالا تجاريا، بقطع النظر عن تعلق الزكاة أو عدم تعلقها به. والشروط هي ما تسبب عن وجوده وجوب الزكاة فيه. نظير ذلك قولنا إن الزنا علة للحد، ولكن الإحصان شرط لفاعلية العلة والحكم بمقتضاها.

❁ ❁ ❁

---

[1]- المبسوط للسرخسي: ١٩٨/٢. وربما تعلق بهذا الكلام ونحوه من يرون أن الأوراق النقدية لا زكاة فيها، وربما لا ربا فيها أيضا. إذ يقولون إنما هذه الأوراق اليوم في حكم تلك الفلوس بالأمس. وهذا قياس مع فارق كبير. فالفلوس كانت آنذاك سندا في التعامل للنقدين وسدا لبقايا الحقوق الصغيرة التي لا يتجزأ إليها الدرهم والدينار. أما الأوراق النقدية فقد حلت في التعامل محل الذهب والفضة، واختفى النقدان تقريبا عن أسواق التعامل في العالم. وعندما تحل الأوراق أو غيرها محل النقدين في معنى المالية ووظائفها، فليس هناك أي مبرر للتفريق بين وظيفة وأخرى، كما يتوهم البعض.

لا زكاة في التجارة إلا بشرطي الحول والنصاب:

النصاب والحولان معتبران في زكاة التجارة بلا خلاف كما قال الإمام النووي[1] غير أن الخلاف وقع في الوقت الذي يعتد فيه بالنصاب. فللشافعية في ذلك ثلاثة أقوال. أظهرها حسب ما رجحه النووي أن النصاب إنما يعتد به في آخر الحول، لأنه الوقت الذي تجب فيه الزكاة، ولأن من العسير مراقبة النصاب قبل ذلك خلال العام[2]. ويتكرر هذا الحكم كل عام.

وذهب الحنابلة إلى أن النصاب ينبغي أن يتحقق من أول الحول إلى آخره، قال ابن قدامة (ولو ملك للتجارة نصابا فنقص عن النصاب في أثناء الحول، ثم زاد حتى بلغ نصابا، استأنف الحول عليه، لكونه انقطع بنقصه في أثنائه)[3].

وذهب الحنفية إلى أن النصاب يجب توفره كاملا في طرفي الحول فقط، فنقصانه أثناءه لا يسقط الزكاة.

قال في الهداية: (وإذا كان النصاب كاملا في طرفي الحول، فنقصانه فيما بين ذلك لا يسقط الزكاة، لأنه يشق اعتبار الكمال في أثنائه. أما: لابد منه في ابتدائه، فللانعقاد وتحقق الغنى، وأما في انتهائه فللوجوب، ولا كذلك فيما بين ذلك)[4].

---

(1)- المجموع: ٥٥/٦

(2)- المنهاج للنووي مع شرح مغني المحتاج للشربيني: ٣٩٧/١

(3)- المغني لابن قدامة: ٣٠/٣

(4)- الهداية للمرغيناني: ٧٤/١

وأما المالكية، فلهم في ذلك تفصيل خلاصته أن التجارة إما أن تكون إدارة أو احتكارا. فأما المدير فهو الذي يبيع ويشتري. ولا ينتظر وقتا ولا ينضبط له حول، كأهل الأسواق، فيجعل لنفسه شهرا في السنة فينظر فيه ما معه من العين ويقوم ما معه من العروض ويضمه إلى العين، ويؤدي زكاة ذلك إن بلغ نصابا بعد إسقاط الدين إن كان عليه دين... وأما غير المدير، وهو الذي يشتري السلعة للتجارة وينتظر بها الغلاء، فلا زكاة عليه فيها حتى يبيعها. فإن باعها بعد حول أو أحوال، زكى الثمن لسنة واحدة[1].

ويتبين من كلام المالكية هذا، أنهم يعتبرون النصاب عند نهاية الحول في الحالة الأولى، وعند البيع في الحالة الثانية، غير أنهم انفردوا عن بقية المذاهب بحصرهم وجوب الزكاة في هذه الحالة الثانية، في عام واحد.

ثم إنه يتبين من مجموع هذا الذي ذكرناه، أن أموال التجارة هي تلك التي يسري إليها النماء بالجهد العملي، لا بمجرد الإمكان والاستعداد كالنقدين، كما تبين لنا أن الزكاة تتعلق بها، عند جمهور الفقهاء والأئمة، مع اشتراط النصاب وحولان الحول. ولعل الراجح الذي يتفق مع طبيعة الأموال التجارية والعمل التجاري، هو الرأي القائل بأن العبرة في النصاب بآخر الحول. إذ الشأن في العمل التجاري أن تتعرض كمية السلع التجارية وأثمانها للصعود والهبوط. ومن العسير جدا تتبع الخط البياني وحركته الصاعدة والهابطة خلال العام.

كما يتبين مما ذكرناه أن الزكاة إنما تتعلق بالسلع التي تشكل رأس المال

---

[1] – انظر القوانين الفقهية لابن جزي

المتحرك أي الذي يخضع للبيع والشراء، ومن ثم يقبل الربح والنماء. فهي لا تتعلق بالأدوات والأجهزة الثابتة كما لا تتعلق بالعقارات التي يستفاد منها دعما ومركزا للعمل التجاري.

ويترتب على ذلك أنه لو وجد شريك مع التاجر في ملكية محل تجاري أو ملكية أدوات وأجهزة ثابتة، فإن الشريك إنما يستحق أجرا محددا عن شغل الجزء الذي يملكه من ذلك المحل أو من تلك الأدوات. ولا يستحق نسبة من الربح. إذ هو ليس شريكا في رأس المال المتحرك الذي هو مصدر للربح والنماء، والذي به تتعلق الزكاة، وإنما هو شريك في أدوات وممتلكات ثابتة لا علاقة لها بالمال التجاري. وإنما يستحق أن يتقاضى على استعمالها أجرا محددا حسب ما ذهب إليه جمهور الفقهاء[1].

فهل تنطبق هذه الأحكام على الحقوق المعنوية التي تتضمن قيمة مالية؟

هنا لابد أن نفرد كلا من الحقوق المعنوية التي تحدثنا عنها وأوضحنا انطواءها على قيم مالية قابلة للتداول بها والمعاوضة عنها، ببيان مستقل. إذ سنجد أنها مختلفة بعضها عن بعض في الخصائص التي لها علاقة بمدى انطباق أو عدم انطباق هذه الأحكام عليها.

فلنبدأ بالحديث عن حق التأليف وما هو في حكمه كحق الابتكار وما

---

(1)- انظر المغني المحتاج للشربيني: ٣٣٤/٢ والمهذب لأبي إسحاق الشيرازي ٣٩٩/١ وبدائع الصنائع للكاساني: ١٩٣/٤ كشاف القناع: ٥٥١/٣

تتضمنه رقائق العقل الإلكتروني ثم نتحدث بعد ذلك عن حق الماركة والاسم التجاري للمحلات التجارية.

أولا: حق التأليف والابتكار:

قلنا إن السلعة لا تكون عرض تجارة إلا إن توافر فيها أمران اثنان:

-أحدهما التملك بعوض عند الجمهور أو بفعل عند الحنابلة.

-ثانيهما نية المتاجرة، عند التملك.

وإنما القصد من ضرورة توفر هذين الأمرين، تحقق صفة النماء في السلعة، والافتراق بها عما هو معد للقنية والاستعمال.

فهل يتوفر هذان الأمران في حق التأليف والابتكار؟

من المعلوم أن ملكية حق التأليف وما هو حكمه لا تتم بمعاوضة، وإنما تتم بالممارسة والمعاناة اللتين ينتهيان إلى معنى من معاني الإبداع أو الابتكار. ومن ثم فهو لا يتصف بأي معنى من معاني النماء لا واقعا ولا حكما.

والفائدة المالية التي يجنيها المؤلف من وراء كتابه، ليست نتيجة لوصف النمو في حق التأليف من حيث هو، وإنما هي نتيجة لانتشار أثر هذا الحق بين الناس، متمثلا في النسخ التي يحصلون عليها شراء على الأغلب، ابتغاء الاستفادة مما في داخلها من فكر وعلم ونحو ذلك. أما الحق ذاته فيبقى في حوزة صاحبه الذي هو المؤلف، كما هو.

وهذا الذي نقول يذكرنا بضرورة التنبه إلى الفرق بين حق الفائدة من حيث هي جنس، وحق الاستفادة الجزئية المجسدة في كتاب ونحوه... إن حق

الفائدة معنى كلي يبقى في حوزة صاحبه مهما تمثل في كتب متداولة بين الناس. أما حق الاستفادة فعارض يأتي ثمرة اقتناء واحد من هذه الكتب شراء أو استئجارا أو إهداء...

ومن الثابت أن بلوغ حق الاستفادة إلى الإنسان عن طريق كتاب مثلا، لا يستلزم بلوغ حق تلك الفائدة إليه، من حيث هي مصدر وأصل. كيف وإن حق الاستفادة إنما هو ثمرة شراء لنسخة من كتاب، في حين أن جنس هذا الحق ثمرة لتأليف وإبداع.

ولكي نزيد هذا الكلام إيضاحا نقول: إن عقد المبايعة الذي من شأنه أن يكون مصدر تجارة ونماء، لا يقع على جوهر الحق المعنوي الذي هو ملك للمؤلف، وإنما يقع على كتاب مرئي ومعين، وهو ما نعبر عنه بالوعاء المادي الذي يحوي صورة هذا الحق المتقوم. إذن فالمشتري قد ملك الوعاء المادي أصالة، وأحرز ما قد تضمنه من الفائدة تبعا. وبناء على ذلك فهو لا يستطيع أن يزعم أنه بهذا الشراء قد انتزع حق تلك الأفكار من مبدعها الذي لا تزال تنسب إليه شرعا، كما لا يستطيع أن يزعم أنه قد جعل من نفسه المالك لهذا الحق من حيث هو، بدلا من المؤلف أو المبتكر.

إنه أشبه ما يكون بمن (ضمن) أي اشترى ثمارا بعد بدو صلاحها على شجر من صاحبها، إن من المعلوم أنه يملك الثمار المتصلة بالأشجار التي لا تزال تمد الثمار بالنمو والنضج، دون أن يملك شيئا من تلك الأشجار ذاتها.

إن هذا المعنى ذاته يتجلى بوضوح لدى التعامل التجاري المتعلق بأي من

الحقوق المبتكرة كدواء مستحدث أو غذاء مخترع أو نوع من العطور...ألخ إن التعامل التجاري بها بيعا وشراء إنما يتعلق بآثار وثمار هذا الحق، أي بالدواء الذي يطرح في الصيدليات أو بذلك الغذاء الذي يتوفر في البقاليات أو بتلك العطور التي ترى في محالها التجارية.

ومن الواضح أن الذي يشتري شيئا من ذلك لا يعني أنه قد امتلك حق ذلك الابتكار الذي كثيرا ما يحفظ، كتعليمات وأسرار في ملف محفوظ بل مخبوء، يحوي دقائق الصنعة وعناصرها التي تتألف منها وكيفية استخراجها وتحضيرها، ومقادير كل منها، أجل إن المشتري أو البائع بهذا العمل التجاري لم يمتلك ولم يملك شيئا من هذا الحق المحفوظ والمخبوء، وإنما امتلك أو ملك آثاره وثماره المتكاثرة في الأسواق[1].

نقول هذا كله، لنؤكد أن حق التأليف والابتكار لا يدخل أي منهما، عند التعامل التجاري، ضمن ما يسمى بالمال التجاري، أو بعروض التجارة، لأن التداول إنما تناول نتائجه وآثاره، ولم يتناول ذاته. فأصبح هذا الحق بذلك من نوع الأموال الثابتة التي لا يسري إليها النماء، وإنما تتعرض، إن جاز التعبير، للتآكل والتلف، كالبناء والأجهزة والأدوات الثابتة الأخرى. والشأن أن يحافظ صاحب الحق على حقه هذا كما يحافظ صاحب الأرض على أرضه التي

---

(1)- (ريفدور) اسم عطر فرنسي شهير، التهمت النيران مصنعه الرئيسي بسبب حريق أتي عليه منذ سنوات طويلة، وأتى الحريق على الملف الخاص الذي كان يحوي أسرار صناعة هذا العطر وعناصره، فكانت خسارة أصحاب هذا المصنع بتلف هذا الملف، أكبر من خسارتهم باحتراق البناء والأجهزة التي فيه.

يستغلها للاستثمار وعلى أشجاره التي يحافظ عليها لبيع ما تنتجه من فاكهة وثمار.

فإذا ثبت أن حق التأليف والابتكار لا يدخل أي منهما، بحد ذاته، في عروض التجارة لما قد ذكرنا، فإن الأمر الثاني وهو النية التي ينبغي أن تكون مصاحبة للعمل التجاري، معدوم من باب أولى. إذ إن ضرورة النية تأتي مترتبة على الأمر الأول ومبنية عليه. فإذا ثبت أن هذا الحق بحد ذاته ليس صالحا لأن يكون عروض تجارة مستقلا عن آثاره ونتائجه، فلا معنى عندئذ للبحث في شأن النية ووجودها. إذ هي حتى لو وجدت لا تقوى وحدها على تحويل هذا الحق المعنوي إلى عروض تجارة.

على أن المؤلف ومن هو في حكمه، لا يتصور أن ينوي بالحق الذي يملكه من حيث هو، العمل التجاري، لأنه ليس سلعة حتى تصلح للقصد التجاري بأن يبيعها ويشتري بثمنها بديلا عنها وهكذا. بل الذي سيحدث إن هو باع هذا الحق أن يتجرد عن ثمراته وآثاره التي تطرح عادة في أسواق التداول، لتؤول إلى الشخص الذي امتلك من دونه هذا الحق، فيكون شأن هذا البائع كشأن الذي يبيع معمله، إذ تتحول ملكية المعمل بكل ما فيه وبكل ما ينتجه إلى الشخص المشتري. وإنما تتعلق الزكاة بالقيمة التي تملكها البائع لقاء بيعه لمعمله.

نعم، الأمر الذي يمكن تصوره هو أن يحافظ صاحب هذا الحق على امتلاكه لجوهر حقه، ويستثمر نتائجه وآثاره المتمثلة في كتب أو رقائق كمبيوتر أو أدوية ونحوها، ينشرها ويبيعها بالطرق التي سبق أن ذكرناها. وعندئذ تتعلق

الزكاة بالغلة التي ينالها صاحب الحق إن بلغت النصاب وحال عليها الحول، كما ذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء.

وهذا الاستثمار يشبه، بكل التأكيد، استثمار إنسان ما لآلة طابعة يملكها، إذ يستثمرها فيما يتقاضاه من أجور على الطباعة للناس. فآلة الطباعة هذه لا تعد عروض تجارة، ومن ثم فلا تتعلق بذاتها زكاة. وإنما تتعلق الزكاة بالغلة التي ينتجها استخدام تلك الآلة. فكذلك حق التأليف الذي غدا مصدر رزق لصاحبه لا تتعلق الزكاة بذاته، وإنما بالغلة التي تتجمع لديه وتبلغ حد النصاب.

غير أن آلة الطباعة وأمثالها، يمكن أن تتحول إلى مال تجاري، عندما يملكها صاحبها بقصد التجارة بها، فيبيعها ليستبدل بها غيرها وهكذا... وعندئذ تتعلق الزكاة بأعيانها بالشروط التي ذكرناها.

إلا أن هذا الاحتمال لا يكاد ينطبق على حق التأليف والابتكار. إذ إن التعامل التجاري بالأجهزة والآلات ونحوها سائغ وممكن. ولكنه عسير بل لعله غير ممكن فيما نحن بصدده. فالمؤلف الذي يبيع حقه كاملا لإحدى دور النشر، ثم يعكف على إصدار مؤلف آخر لبيعه، لا يقال أنه يمارس بذلك سلسلة من الأعمال التجارية. بل إن عمله أشبه بما يفعله صاحب الأرض من زراعتها ثم جني ما زرع وبيعه، ثم يعود الكرة وهكذا. ومثله أصحاب الصناعات المختلفة. إذ يعكف أحدهم على إبداع صناعة ما ثم يبيعها وهكذا.. إن من الواضح أن أصحاب الأراضي وأصحاب الصناعات لا يقوم عملهم الكسبي على المعاوضة

التي هي لباب العمل التجاري وأساسه وإنما يقوم على استحداث سلع أو صناعات أو استنبات مزروعات ثم بيعها. وعمل المؤلف أو المبتكر، إن افترضنا أنه كلما ابتكر شيئا باع حقه كاملا للآخرين، فإنه لا يعدو أن يدخل في هذا النوع من الكسب. أي أنه أبعد ما يكون عن الدخول في معنى التجارة التي عرفها العلماء بأنها اكتساب الملك بمعاوضة محضة[1].

يضاف إلى هذا كله أن المنفعة المتقومة لحق التأليف والابتكارات المشابهة، ليست منفصلة بمعنى الكلمة عن المال الذي يتقاضاه صاحب الحق مقابل نشر مؤلفاته أو أفكاره وابتكاراته، إن بشكل مباشر أو بواسطة دور النشر ونحوها. ولاشك أن الزكاة تتعلق بالمال الذي دخل حوزته، عن هذا الطريق باعتباره نقدا تجب زكاته ببلوغه النصاب وحولان الحول عليه.

فإذا أوجبنا عليه الزكاة أيضا في المال الذي يقوم به الحق العائد إلى المؤلف، مستقلا عن زكاة المال الذي يدخل في حوزته مقابل امتلاكه لهذا الحق ذاته، فإن ذلك يصبح استخراجا مكررا للزكاة من صنف زكوي واحد، دون أي مبرر.

وهذا الذي نقوله ينطبق على سائر حقوق الابتكارات على اختلافها. ولعل من أبرز رقائق العقول الآلية الشائعة اليوم.

---

[1]- عرف النووي مال التجارة بأنه: كل ما قصد الإتجار به عند اكتساب الملك بمعاوضة محضة. الروضة: ٢٦٦/٢

نخلص من هذا الذي ذكرناه إلى أن حقوق الإبداع والابتكار، لا يتعلق بها من حيث هي، أي بقطع النظر عن نتائجها وآثارها، زكاة تجارة. وإنما تتعلق الزكاة بغلتها، إن بلغت نصابا وحال عليها الحول.

ثانيا: حق الماركة والاسم التجاري:

وإنما نعني بالماركة الشعار الذي يحدد نوع البضاعة ومصدرها. ونعني بالاسم التجاري العنوان الذي يعرف المحل التجاري ويشهره. ولاشك أن كلا منهما حق ثابت لصاحب المحل ولصحاب البضاعة.

فهل تتعلق بهذين الحقين زكاة التجارة؟

لابد قبل الإجابة عن هذا السؤال أن نتساءل: هل يمكن أن يصبح هذا الحق عروض تجارة أي هل يمكن تنمية هذا الحق عن طريق المعاوضة التي تهدف إلى الربح؟

ولدى التدقيق تبين لنا أن كلا من هذين الحقين لا يجوز بيعه من حيث هو، لما قد يجر إليه من الغرر بحق المستهلكين، ولما ينطوي عليه من تلبيس على الناس ومكر بهم. وفيما يلي بيان ذلك:

سبق أن أوضحنا أن الاسم التجاري -والماركة مثله- كناية عما يفترض اتصاف المحل أو السلعة به من مزايا الجودة والإتقان اللتين قد لا توجدان في المحال الأخرى... وعلى هذا فالمراد بشراء الاسم التجاري للمحل أو شراء الماركة للبضاعة، إنما هو شراء هذه المزايا، بحيث تصبح من صفات بضائع المشتري. ولولا هذا الهدف لما كان لهذا التبايع أي معنى، أللهم إلا أن يكون

الهدف خداع الناس والتلبيس عليهم عن طريق إبهامهم بأن السلعة هي من ذلك النوع الممتاز المعرف بهذه الشارة، في حين أنها من الدرجة الثانية أو الثالثة. وواضح أن هذا داخل في التغرير المحرم والباطل شرعا.

ولكن فما هو السبيل إلى تحقيق الهدف المشروع، وهو نقل المزايا والخبرات التي تتمتع بها بضاعة تاجر ما، إلى تاجر آخر، بما يتبع ذلك من نقل الاسم التجاري للمحل أو الماركة التي هي شعار تلك البضاعة؟

هناك طريقتان يعرفهما التجار لعملية هذا النقل

الطريقة الأولى: وتتم في الغالب بين شركة عربية وأخرى أجنبية، أو بين الشركات الأجنبية، هي أن تشتري الأولى من الثانية الماركة أو الاسم التجاري الذي اختصت به، ويتضمن عقد الشراء هذا تكفل الطرف البائع بتقديم خبراء ومهندسين مختصين بصنع البضاعة المعروفة بذلك الاسم، حيث يقوم هؤلاء الخبراء بدور الإرشاد والكشف عن خفايا الصنعة وأسرارها، على النحو الذي يضمن تصنيع البضاعة على مستوى الجودة التي ارتبطت مع الزمن بذلك الاسم أو الشعار... كما يلتزم الطرف البائع بالاستمرار في التدريبات والتجارب العملية اللازمة، ريثما تترسخ لدى الطرف المشتري عوامل الإتقان ذاتها.

إن من المهم هنا أن نعلم أن عملية الشراء في هذه الحالة، إنما تنصب في الحقيقة على نقل الخبرة وشرائها، وإنما يدخل الاسم التجاري في الصفقة تبعا. فمن الطبيعي لمن يشتري خبرة في صناعة سلعة ما أن ينال معها أطرها ومظاهرها المادية المتممة، وفي مقدمتها شعارها العالمي المسجل.

وهذه العملية وإن كانت تسمى بيعا في اصطلاح أكثر الشركات والتجار اليوم، إلا أنها في الحقيقة داخلة في عقد الإجارة أو الجعالة. فعملية نقل الخبرة ليست أكثر من تعليم وتدريب. والمعلم إنما يتقاضى أجرة على ما يعلمه باعتباره مستأجرا لذلك، وليس يتقاضى ثمنا على علم كان يملكه فباعه.

والنتيجة التي ينبغي أن نصل إليها، هي معرفة ما إذا كانت الماركة التجارية أو الخبرة التي تم نقلها بهذا الشكل، قد تحولت بذلك إلى عروض تجارة، ومن ثم تعلق بها حق الزكاة.

أعتقد أن من العسير جدا أن نتصور عملا تجاريا يدور على بيع الخبرات أو تعليمها بأجر، بحيث تصبح وكأنها بضاعة مستقلة منفصلة عن السلع والبضائع التي تتجلى فيها تلك الخبرات، وبحيث تغدو تلك الخبرات من حيث هي محورا للتجارة بها، دون أن يكون لها أي علاقة بآثارها ومنتجاتها المادية.

إن العمل التجاري سعي إلى الربح عن طريق سلسلة المعاوضات التي تتمثل في شراء ثم بيع فشراء، وهكذا دواليك. فكيف يمكن أن يطبق هذا العمل التجاري على بيع إحدى الشركات التجارية لخبراتها وأسرار جودتها التجارية لشركة ما.

* نعم، قد لا يبعد أن يعتبر بيع تاجر ما لماركة بضاعته أو لاسمه التجاري، صفقة من الصفقات التجارية التي يمارسها خلال العام، حتى إذا حان ميقات الجرد، نظر في أرباحه المضافة إلى رأس ماله، بعد أن يدخل قيمة هذه الصفقة في مجموع وارداته، ويؤدي عن مجموع ذلك زكاة ماله التجاري. أي فلا تنفرد

عملية بيعه للاسم التجاري أو الماركة، بمشروع تجاري مستقل، ولكنها لا تطرح أيضا من حساب الكتلة المالية التي يتاجر بها، والتي لابد أن يخرج زكاتها كل عام... غير أن هذا الاعتبار خاضع للمناقشة، إذ هل يجوز لنا -طبق ما تقتضيه القواعد الفقهية- أن نعتبر بيع التاجر لأحد أجهزته التجارية الثابتة صفقة تجارية تضاف حصيلتها المالية إلى أرباح ذلك العام، لتخضع مع رأس المال لزكاة عروض التجارة؟ إنها بدون ريب خاضعة للنظر والنقاش.

الطريقة الثانية: ما يجري عادة بين بعض التجار والشركات التجارية، من شراء الاسم التجاري للمحل، أو شراء ماركة البضاعة، دون أي التزام من البائع بتقديم الخبرة التي إليها مرد شهرة ذلك الاسم أو تلك الماركة. وإنما يكون معنى الشراء في هذه الحالة تنازل البائع عن الاسم الذي كان مختصا به والذي كان حقا له هو دون غيره، والذي كان عنوانا على جودة نال بها ثقة الناس. فيتمكن المشتري بذلك من جعله شعارا لسلعته المشابهة أو اسما لمحله. وتكون الفائدة المرجوة للمشتري من ذلك، رواج سلعته تحت هذا الاسم وانتقال تلك الثقة إلى محله، دون أن يكلفه ذلك شيئا إلا القيمة التي دفعها لذلك التنازل أو الشراء... فما حكم هذه العملية؟

من الثابت يقينا أن هذا الشراء لا ينطوي على أي مضمون. ذلك لأن المزايا التي عرفت بها سلعة البائع والتي هي المضمون القيمي أو المالي لذلك الاسم أو الشعار التجاري، ستظل ثابتة لتلك السلعة ذاتها، وستظل وثيقة الصلة بالمحل الذي تنازل أو باع، مهما انفصل عنه اسمه الذي عرف به. ذلك لأن

تلك المزايا إنما هي ثمرة لجهود صاحبها ونشاطه الفكري أو الصناعي المتميز، وليست ثمرة الاسم الذي انتقل من شخص إلى آخر. إن هذه المزايا ستظل متعلقة بصاحبها من حيث الخبرة والجهد ومتجلية في صناعته من حيث الصورة والمظهر. وهيهات أن تنفك العلاقة عنه وعنها مهما باع أو تصرف التاجر برمزها التجاري.

إذن فكل ما يمكن أن تحدثه عملية كهذه، هو التغرير والتلبيس اللذين تقع آفتهما على عامة الناس. ومثل هذا العقد لابد أن يكون موغلا في البطلان.

والقاسم المشترك في التعريفات المتعددة للغرر، أنه كل عقد لا يوثق بحصول المقصود منه[1] وبتعبير آخر: كل ما وقع الشك في حصول أحد عوضيه أو المقصود منه غالبا[2] والمعروف أن مرد الغرر إلى جهالة أحد طرفي العقد. الثمن أو المثمن. ومن المتفق عليه أن أفحش أنواع الجهالة ما يسمى بالغرر في الحصول. ويمثلون له ببيع الطير في الهواء أو السمك في الماء. ولا نعلم خلافا في بطلان العقد المنطوي على مثل هذا الغرر[3] ومن الواضح أن شراء الاسم التجاري إن خلا من الغرر في الوجود، فإنه لا يخلو من الغرر في الحصول، إذ من الثابت لكل من المتعاقدين في مسألتنا هذه أن الذي سيناله المشتري من وراء هذه العملية هو الشعار أو الاسم فقط. أما الجودة التي تكونت بسببها قيمة

---

[1]- انظر حاشية قليوبي وعميرة على المحلي شرح المنهاج: ٥٨/٢

[2]- مواهب الجليل: ٣٦٢/٤

[3]- انظر الفردق للقرافي ٣٦٥/٣ والشرح الكبير: ٢٥/٣ وبدائع الصنائع للكاساني: ١٧٥/٥-١٦٣

الاسم أو الشعار، فباقية في تضاعيف جهود البائع وخبرته.

ولا وجه لما يقوله بعض الباحثين، من أن الحق المتعلق بالاسم التجاري، حق مستقل بذاته وأنه من الحقوق المجردة، كحق الشورى والوظيفة والمنصب والولاية. وأن العرف قد جرى بصحة التنازل عن هذه الحقوق المجردة على عوض[1]، فليكن حق الاسم التجاري مثلها في الحكم والاعتبار.

أقول: لا وجه لهذا القول، لأن الاسم التجاري لا وجود له أو لا معنى لوجوده بمعزل عن الشهرة التي اكتسبتها السلعة المقرونة به. وإنما نالت السلعة هذه الشهرة بالجودة والإتقان فغدا شعارها من طول الاقتران بها بمثابة الظل الملازم لهما أو اللغة المعبرة عنهما.

إذن فبوسعنا أن ننتهي إلى قرار بأن شراء الاسم التجاري أو ما يسمى اليوم بالماركة المسجلة بهذه الطريقة الثانية، عقد باطل، لا يتراءى فيه أي وجه للقول بصحته. وذلك بسبب كونه مغرقا في الغرر بأنواعه.

الخاتمة

نخلص من كل هذا الذي ذكرناه إلى أن الحقوق المعنوية بأنواعها التي تحدثنا عنها، تتسم بالصفات والأحكام التالية:

أولا: تنطوي هذه الحقوق على اختلافها، على قيم مالية، ومن ثم فهي خاضعة لإمكان التداول بها والاستعاضة عنها، حسب التفصيل والشرائط التي تم بيانها.

---

(1)- انظر حاشية ابن عابدين: ١٤/٤

ثانيا: إن القيمة المالية التي تنطوي عليها هذه الحقوق، ليست منفصلة انفصالا تاما عن ثمراتها ونتائجها المادية المتمثلة في مؤلفات تنشر أو في رقائق الكمبيوتر، أو في الماركات التجارية ونحوها. إذ لولا هذه الثمرات المنفصلة عنها لما استقرت لها أي قيمة مادية ولبقيت حقوقا معنوية مجردة أي غير مقومة.. غير أن هذا الاتصال الذي لا ينكر وجوده واستمراره، لا يمنع من صحة بيع هذه الحقوق وتداولها، مستقلة ومنفصلة عن نتائجها وعن ذيولها المادية.

ثالثا: هذه الحقوق على الرغم من انطوائها على قيم مالية ثابتة، وعلى الرغم من أنها قابلة بسبب ذلك للبيع والمداولة، فإنها لا تعد عروضا للتجارة، بحد ذاتها، أي مستقلة عن نتائجها وذيولها المادية، للأسباب التي تم بيانها بتفصيل.

رابعا: بالنسبة للماركة والاسم التجاري للمحل لا يصح بيع أي منهما إلا تبعا للخبرة التي هي مصدر قيمة كل منهما، لما علمنا من أن قيمة كل منهما مرتكزة في هذه الخبرة التي تتميز بها بضاعة ذلك المحل. وما يجري بين بعض التجار اليوم من تنازلات عن أسماء المحال التجارية أو الماركات المسجلة للبضائع، لقاء عوض مالي، دون تقيد بالشرط الذي ذكرناه، وهو نقل الخبرة إلى المشتري، ليس إلا من قبيل التلاقي والتعاون على أسوأ أنواع الغش والتلبيس اللذين يقع أضرارهما على المستهلكين.

أما حق التأليف والابتكار بأنواعه، فيجوز بيعه أو التنازل عنه لقاء عوض. ومعنى بيعه أو التنازل عنه أن حق نشر المؤلف أو المبتكرات العلمية والفكرية

كرقائق الكمبيوتر، يتحول من المؤلف والمبتكر إلى الطرف الثاني الذي اشتراه، وكثيرا ما يكون الطرف الثاني ناشرا أو صاحب مكتبة.

خامسا: لا تتعلق الزكاة بهذه الحقوق، ما كانت في حوزة أصحابها، أي لا تقوم في كل عام بالثمن الذي تستحقه ليتم إخراج زكاته، على نحو ما يتم بالسلع والأموال التجارية. وإنما تتعلق الزكاة بغلتها عندما تباع وتنض قيمتها، على أن تضاف هذه الغلة إلى سائر الكتلة النقدية التي يملكها البائع، وعلى أن يحول عليها الحول وقد بلغت النصاب[1].

هذا بالنسبة للمؤلف أو المبتكر الذي يبيع حقه كما قد ذكرنا.

أما التاجر الذي يبيع اسم محله التجاري، أو الشعار المسجل لبضاعته. بيعا صحيحا، أي مقرونا بنقل الخبرة وأسرار الصنعة، فاحتمال القول بضم قيمة هذا الذي باعه، في آخر العام عند الجرد، إلى مجموع ما هو زكوي من أمواله التجارية، وارد وممكن. ولكنه خاضع للنظر والنقاش كما سبق أن ذكرنا.

ومرد التحقيق في ذلك إلى النظر في عملية بيع التاجر لخبراته التجارية مقرونة بالاسم أو الماركة، هل تلحق الدخل الوارد عن هذا الطريق بالأموال النامية عن طريق التجارة والمرابحة.. وإلى النظر في كيفية امتلاك التاجر لخبرته التي صاحبت الاسم أو الماركة، هل تحققت في هذه الكيفية شرائط طرق امتلاك المال ليصبح سلعة تجارية تتعلق بها زكاة التجارة؟

---

[1]- آثرنا الأخذ بقول من يرى أنه يكفي في شرط بلوغ المال النصاب، أن يتحقق ذلك في أول الحول ونهايته. وقد سبق بيان الأقوال الواردة في هذه المسألة.

والظاهر أنه لا عملية بيع الماركة والاسم التجاري داخلة في سبل تنمية المال، ولا طريقة امتلاك التاجر لخبراته التجارية متفقة مع الشرائط التي يجب أن تتحقق في امتلاك المال ليصبح بذلك سلعة تجارية، وقد سبق أن ذكرنا هذه الشرائط والخلاف فيها.

وبعد، فهذا ما بصرني الله عز وجل به، من الأحكام المتعلقة بهذا الموضوع، والذيول والتحقيقات المتعلقة به. أسأله سبحانه أن يثبتني على ما قد يكون فيه من صواب، وأن يغفر لي ما قد يوجد فيه من زلات إنه واسع المغفرة وولي كل توفيق.

زكاة المال العام

اعتمدت في كتابة هذا البحث على المنهج التالي:

أولا: مقدمة في بيان معنى المال والفرق بين المال العام والمال الخاص.

ثانيا: المصطلح البديل عن هذا في تعبيرات الفقهاء السابقين، وهو مصطلح الملكية التامة والملكية الناقصة، أو المالك المعين وغير المعين.

ثالثا: عرض ما قاله الفقهاء في المال الذي لم تتكامل ملكيته أو لم يتحدد مالكه أو مالكوه، أتتعلق به الزكاة أم لا.

رابعا: بيان المؤتلف والمختلف من ذلك، وتمييز ما هو محل اتفاق، عما هو محل نظر واختلاف.

خامسا: إسقاط هذا الذي انتهى إليه الفقهاء، فيما اتفقوا عليه، وما اختلفوا فيه، على مسائل هذا البحث، مما يدخل اليوم تحت اسم الأموال العامة. وهي:

١-الشركات التي تمتلكها الدولة وتدر ربحا.

٢-نصيب الدولة في الشركات المساهمة.

٣-الزكاة في صناديق الضمان الاجتماعي لموظفي الوزارات والمؤسسات.

٤-الزكاة في أموال الوقف الخيري والمستغلة في المشاريع الاستثمارية.

٥-زكاة نصيب أموال الوقف الخيري في الشركات المساهمة.

٦-زكاة أموال الوقف الأهلي.

٧-زكاة أموال المؤسسات العلمية والخيرية والاجتماعية وما في حكمها غير الهادفة إلى الربح.

٨-زكاة أموال التأمين.

٩-زكاة أموال مؤسسات الضمان والتأمين الاجتماعية الرسمية.

سادسا: خاتمة تتضمن طرح مسألة للبحث والنقاش.

ونسأل الله التوفيق لما فيه الرشد والسداد.

❋ ❋ ❋

المال، والفرق بين المال الخاص والمال العام:

لعل أقصر وأجمع آية نزلت في إثبات أصل حكم الزكاة، قول الله تعالى ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ...﴾ وهي مطلقة غير مقيدة بأي شرط في المال المأخوذ ولا الشخص المأخوذ منه، كما ترى، وإنما جاء التركيز فيها على المال الذي جاء التعبير عنه بصيغة الجمع، وإنما روعي في التعبير عنه بالجمع دون الإفراد، لبيان أن الزكاة تؤخذ من جميع الأموال، كما قال القرطبي وغيره، فصيغة الجمع هنا للتنويع.

والمعروف من كلام العرب -وهو الصحيح في اللغة- أن كل ما تملك وتمول فهو مال. لا أدل عليه من قوله ﷺ (يقول ابن آدم: مالي مالي. وهل لك من مالك إلا ما تصدقت فأمضيت أو أكلت فأفنيت أو لبست فأبليت)[1].

---

(١)- رواه مسلم والترمذي والنسائي من حديث مطرف عن أبيه. وانظر الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٨/٢٤٥

ونظير هذه الآية في كل ما ذكرنا قول الله ﷻ ﴿ والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم ﴾.

ومقتضى هاتين الآيتين أن تجب الزكاة في أنواع الأموال كلها. ثم إن السنة حددت بعضا من أنواع المال، فكان وجوب الزكاة فيها محل إجماع. وسكتت عن أنواع أخرى فكان وجوب الزكاة فيها محل خلاف. ولسنا بصدد الحديث عما هو محل إجماع أو محل اختلاف من ذلك، في هذا البحث.

إنما الذي يهمنا الآن، أن نلفت النظر إلى تقسيم آخر للمال، لا من حيث عينه وذاته، بل من حيث الجهة التي تمتلكه.

فأنواع الأموال كلها -سواء ما كان وجوب الزكاة فيه بالإجماع، وما كان وجوبها فيه محل خلاف- تنقسم من حيث الجهة المالكة، إلى ما اصطلح على تسميته بالمال الخاص، وإلى ما يسمى بالمال العام.

فالمال الخاص هو ما تحدد وتعين مالكه، سواء كان المالك واحدا أو جماعة. فيدخل في هذا النوع ما يمتلكه الفرد، كما يدخل فيه ما يملكه الورثة من مال مورثهم، والجمع من الناس يشتركون في امتلاك عقار أو شياه أو عين نقدية وما في حكمها، سواء على وجه الاقتناء أو التجارة. فالملكية في هذه الصور خاصة مادام المالكون معينين، ولا يكونون كذلك إلا عندما يكونون محصورين، كثرة أو قلة كانوا.

أما المال العام فهو كل ما لم يتعين مالكه أو مالكوه. بحيث يكونون

مبهمين غير معروفين[1] أي غير معروفين على وجه الحصر والتحديد. كالملكية التي تتعلق ببيت مال المسلمين، والملكية المتعلقة بمال موقوف على المحتاجين. فالمالكون لهما وإن كانوا معينين من حيث الوصف، ولكنهم مبهمون من حيث الأشخاص وأعدادهم ومن قد ينطبق عليهم الوصف.

غير أن أحدا من الفقهاء -فيما أعلم- لم يأخذ بهذا المصطلح، ولم يعن بتقسيم المال إلى عام وخاص. وإنما هو مصطلح حديث سرى إلى أقلام طائفة من الباحثين الجدد من ألفاظ اصطلح عليها الاقتصاديون وأخذوا أنفسهم بها.

إلا أن الفقهاء تناولوا الزكاة فيما يسمى اليوم بالمال العام والمال الخاص، من خلال التركيز على الشروط التي يجب أن تتوفر في ملكية المال. ولقد اختلفت عباراتهم في التعبير عن الشرط الذي ينطبق على ما يسمى بالمال الخاص. فعبر بعضهم باشتراط الملكية التامة[2]، في حين آثر آخرون التعبير عن المضمون ذاته باشتراط أن يكون المالك معينا.

وأعتقد أننا الآن لسنا بصدد التحقيق في وجود لزوم بين الملكية التامة والمعينة، أي هل كلما كانت الملكية تامة يكون المالك معينا، وكلما كانت الملكية ناقصة يكون المالك غير معين؟

إنما الذي يهمنا هو أن المعنى الذي يراد اليوم بكلمة (المال العام) هو ذاته

---

(1)- تعريف المال العام بما كان مالكه مبهما، أخذناه من حاشية الشرقاوي على التحرير ٣٣٢/١٠ ولعله التعريف الأدق.

(2)- منهم الإمام النووي في المجموع والبهوتي في كشاف القناع، كما سيأتي بيانه فيما بعد.

المعنى الذي يريده الفقهاء بكلمة (الملكية الناقصة) والذي يريدونه بكلمة (المالك المبهم أو المالكين المبهمين) وأن المعنى الذي يراد اليوم بكلمة (المال الخاص) هو ذاته الذي يريده الفقهاء بكلمة (الملكية التامة) والذي يريدونه بكلمة (المالك المعين).

فلنتتبع ما يقوله الفقهاء في حكم زكاة المال العام الذي عرفنا المعنى المراد به، بقطع النظر عن المصطلحات اللفظية المستعملة في التعبير عنه.

لسوف نتتبع كلام الأئمة الفقهاء في هذه المسألة. حتى إذا وصلنا من ذلك إلى قرار، نظرنا في مدى انطباق معنى (المال العام) أو (المال ذي الملكية الناقصة أو المبهمة) على أموال الشركات التي تملكها الدولة وصناديق الضمان الاجتماعي وأموال الوقف بأنواعها...إلخ.

وبوسعنا عندئذ أن نستبين حكم الشريعة الإسلامية في زكاة هذه الأنواع المتعددة من الأموال.

❁ ❁ ❁

أولا الشافعية:

عدد الإمام الشافعي شرائط وجوب الزكاة على مالك المال، فذكر منها أن تكون ملكيته للمال ملكية تامة[1] وتابع فذكر الشرائط الأخرى، ثم فرع على هذه الشرائط وأطال في بيان الأحكام المتفرعة عنها. ثم عقد بابا سماه

---

(1)- الأم: ٢/٢٣ طبقة بولاق

(باب اختلاف زكاة ما لا يملك) قال فيه:

(إذا أوجف المسلمون على العدو بالخيل والركاب، فجمعت غنائمهم فحال عليها حول قبل أن تقسم، فقد أساء الوالي إذا لم يكن له عذر. ولا زكاة في فضة منها ولا ذهب ولا ماشية حتى تقسم، يستقبل بها بعد القسم حولا. لأن الغنيمة لا تكون ملكا لواحد دون صاحبه، فإنه ليس بشيء ملكوه بشراء ولا ميراث، فأقروه راضين فيه بالشركة)[1]

فقد عد الإمام الشافعي الملكية العامة من المقاتلين للغنائم، قبل أن يقسمها الحاكم فيهم، ملكية ناقصة غير تامة للسبب الذي ذكره، ومن ثم فلا تتعلق بها الزكاة في تلك الحال.

وسار الإمام الشيرازي على منوال الإمام الشافعي، في التعبير بالملكية التامة. فقال في المهذب (ولا تجب الزكاة فيما لا يملكه ملكا تاما)[2].

ثم فرع الإمام النووي على هذا الشرط، في كتابه المجموع فذكر ما خلاصته:

أولا- إذا كانت الماشية موقوفة على جهة عامة كالفقراء أو المساجد أو الغزاة أو اليتامى فلا زكاة فيها لأنه ليس لها مالك معين. أي فالملكية المتعلقة بها ناقصة.

ثانيا- إن كانت موقوفة على معين، سواء كان واحدا أو جماعة،

---

[1]- المرجع المذكور: ٥٣/٢

[2]- انظر المهذب للإمام الشيرازي مع شرحه المجموع: ٣٣٩/٥ الطبعة المنيرية.

فالحكم في وجوب الزكاة أو عدمه فيها متفرع عن القول بمالك رقبة العين الموقوفة من هو؟ أهو الواقف أم الموقوف عليه أم الله عز وجل...

أقول: وسنفصل القول في هذه الأقوال وكيفية دوران المسألة التي نحن بصددها على اختلاف الأقوال في مصير ملكية العين الموقوفة.

ثالثا- لا زكاة في ثمار الأشجار الموقوفة على جهة عامة كالمساجد والفقراء، إذ أن ملكيتهم لها ناقصة -على حد تعبير الإمام الشافعي- فهي كالغنائم التي لم تقسم بعد والتي نص الشافعي على حكمها في الأم. وأما إن كانت موقوفة على معين أو معينين، فالزكاة واجبة في ثمارها بلا خلاف، لأن ملكية الشخص أو الأشخاص المعينين لها، ملكية تامة[1].

رابعا- المال المغصوب والضال لا يتعلق به زكاة قبل أن يرجع المال إلى صاحبه، نظرا إلى أن الملكية ضعيفة غير تامة في حق المالك الذي غصب المال أو ضاع منه، ونظرا إلى أن الملكية مفقودة في حق الغاصب الذي استلب المال أو الملتقط في دور البحث عن صاحبه. أما بعد رجوع المال إلى صاحبه فتتعلق الزكاة به طبق تفصيل وخلاف لسنا بصدد الحديث عن شيء من ذلك الآن[2].

غير أن في فقهاء الشافعية من آثر التعبير عن هذا المعنى بكلمة (تعين المالك) بدلا من (الملكية التامة) ومنهم القاضي زكريا الأنصاري رحمه الله. فقد

---

(1)- هذا الذي ذكره النووي، من حكم الزكاة في ثمار الأشجار الموقوفة، ينطبق على الغلة المستثمرة من سائر الأعيان الموقوفة.

(2)- المجموع للنووي: ٥/ ٣٤٠

قال: (وشروطها حرية وإسلام وتعين مالك وحول...) وتابعه الإمام الشرقاوي في حاشيته عليه، فقال: أي عدم إبهامه، أي إبهام المالك.

وفرع كل منهما على هذا الشرط عدم وجوب الزكاة في بيت المال، وعدم وجوبها في عين الوقف وفي ريع الوقف على جهة عامة دون ريع الموقوف على جهة خاصة أي فتجب الزكاة فيه، على نحو ما ذكره النووي في المجموع[1].

ولنا أن نتساءل: هل الملكية المبهمة للمال عنوان على كونها ملكية ناقصة؟.. وهل كلما كانت الملكية ناقصة غير تامة تكون بسبب ذلك ملكية مبهمة؟

وبوسعنا أن نعلم الجواب عن هذا السؤال إذا لاحظنا الجامع المشترك بين التعبيرين، ألا وهو عدم جواز التصرف بالمملوك، فصفة الإبهام في امتلاك المال سبب في عدم جواز التصرف فيه من قبل أي من الملاك المبهمين، مثاله الناس المالكون لبيت المال. سواء قلنا إن ملكيتهم له تامة أو ناقصة. وصفة النقصان في التملك هي الأخرى سبب في عدم جواز التصرف في هذا النوع من المملوك، كملكية المشتري أو البائع للسلعة قبل أن يقبضها المشترى، سواء قلنا أن مالكها مبهم أو معين.

إذن فمناط عدم وجوب الزكاة فيما نعتبر ملكيته مبهمة أو ناقصة، إنما هو عدم جواز التصرف في المملوك. ويصبح الخلاف عندئذ في التسمية خلافا شكليا مجردا.

---

[1]- انظر شرح التحرير للشيخ زكريا الأنصاري وحاشية الشرقاوي عليه: ٣٣٢/١ ط الحلبي

ثانيا: المالكية:

نقل أبو الوليد بن رشد اتفاق الفقهاء على أن من شروط وجوب الزكاة، ملكية النصاب ملكا تاما. ثم فرع على ذلك بيان الخلاف في وجوب الزكاة في الثمار المحبسة (أي الموقوفة) الأصول. فقال: إن مالكا والشافعي كانا يريان وجوب الزكاة فيها، وكان مكحول وطاووس يقولان: لا زكاة فيها. وفرق قوم بين أن تكون محبسة على المساكين وبين أن تكون محبسة على قوم بأعيانهم. فأوجبوا فيها الصدقة إذا كانت على قوم بأعيانهم ولم بوجبوا فيها الصدقة إذا كانت على المساكين. ثم قال: ولا معنى لمن أوجبها على المساكين، لأنه يجتمع في ذلك شيئان اثنان: أحدهما أنه ملك ناقص، والثاني أنها على قوم غير معينين من الصنف الذين تصرف إليهم الصدقة لا من الذين تجب عليهم[1]

ونص أبو البركات الدردير في الشرح الكبير على اشتراط تمام الملك في وجوب الزكاة[2] وفرع على ذلك فروعا منها أنه لا زكاة في عين أوصى مالكها بتفرقتها، ومات الموصي قبل مرور حول كامل من يوم وصيته، سواء أوصى بها لمعينين أو لغيرهم. إذ لم يعد مالكا لها عند حلول الحول بسبب موته الذي أنهى ملكيته لتلك العين[3] كما فرع على ذلك عدم وجوب الزكاة في العين المغصوبة والضائعة، ما لم تعد العين إلى صاحبها ويمر على وجودها عنده عام. كما فرع

---

(1)- بداية المجتهد: ٢٣٦/١ و٢٣٨ و٢٣٩

(2)- الشرح الكبير ٣٦٩/١ طبعة بولاق وانظر الشرح الصغير ٦٢٢/١ و٦٢٣

(3)- الشرح الكبير ٣٧١/١ والشرح الصغر ٦٢٢/١

عليه عدم وجوب الزكاة على الغاصب أيضا لعدم تملكه لها[1]

غير أنه قرر أن العين الموقوفة لإقراض المحتاجين أو لغير ذلك تجب الزكاة في عينها كما تجب الزكاة في نتاجها وثمارها بالتفصيل السابق ذكره. وذلك لأن الموقوف أيا كان يبقى على ملك صاحبه الذي وقفه، أي فملكيته تظل تامة له[2]

وهذا ما أكده الإمام مالك في المدونة (قال سحنون: وقال مالك: تؤدى الزكاة عن الحوائط المحبسة لله في سبيله، وعن الحوائط المحبسة على أقوام بأعيانهم، وبغير أعيانهم. قلت لمالك: فرجل جعل إبلا له في سبيل الله يحبس رقابها، ويحمل على نسلها، أتؤخذ منه الصدقة كما تؤخذ من الإبل التي ليست بصدقة؟ قال: نعم فيها الصدقة. فقلت لمالك، أو قيل له: فلو أن رجلا حبس مائة دينار موقوفة يسلفها الناس ويردونها على ذلك، جعلها حبسا، هل ترى فيها زكاة؟ فقال: نعم أرى فيها الزكاة[3].

أقول: وهذا الذي قرره الإمام مالك وأصحابه، من وجوب الزكاة في البساتين والأموال الموقوفة للمساكين عامة أو لأناس بأعيانهم، لا يتعارض مع ما اتفق عليه المالكية، من اشتراط الملكية التامة في وجوب الزكاة، كما ذكر ابن رشد في النص الذي نقلناه آنفا. لأن المال الموقوف، أيا كان، تبقى ملكيته لمالكه الذي وقفه، ولا تتحول بسبب الوقف إلى غيره. إذن فشرط الملكية التامة متوفر.

---

[1]- الشرح الكبير ٣٦٩/١

[2]- المرجع نفسه ٣٩٤/١

[3]- المدونة: ٣٤٣/١

وسنعرض للخلاف في هذه المسألة وأثره في وجوب الزكاة وعدمه، بشيء من التفصيل، عندما نتحدث عن حكم الزكاة في الأعيان الموقوفة اليوم.

ثالثا: الحنابلة:

اتفق الحنابلة مع المالكية والشافعية في اشتراط الملك التام لوجوب الزكاة. قال في المغني (والزكاة لا تجب إلا على مسلم حر تام الملك)[1].

وقال في كشاف القناع: (الرابع من شروط الزكاة تمام الملك في الجملة) وعلل ذلك بأن الملك الناقص ليس نعمة كاملة، وهي إنما تجب في مقابلها. إذ الملك التام عبارة عما كان بيده لم يتعلق به غيره، يتصرف فيه على حسب اختياره، وفوائده حاصلة له)[2].

ثم فرع على هذه الشروط فروعا كثيرة، منها أنه لا زكاة في السائمة وغيرها الموقوفة على غير معين كالمساكين أو على مسجد ورباط ونحوهما. وذكر الخلاف في المذهب، في وجوب الزكاة في سائمة موقوفة على معين، ورجح عدم وجوب الزكاة فيها، ومنها وجوب الزكاة في غلة أرض أو غلة شجر موقوفة على معين إن بلغت الغلة نصابا، لأن الزرع والثمر ليس أي منهما وقفا بدليل تملكه وصحة بيعه. أقول: ومقتضى تقييده الغلة بغلة شجر أو أرض موقوفة على معين أنه لا زكاة فيها إن كان الموقوف على غير معين، لصيرورة

---

[1] - المغني لابن قدامة: ٥١٩/٢ مطبعة الثقافة الإسلامية

[2] - كشاف القناع للبهوتي: ١٧٠/٢

ملكية الغلة على غير معينين.

ومنها مال موصى به لأي من وجوه البر، أو مال أوصى مالكه أن يشترى به ما يوقف لجهة ما من جهة الخير. فلا زكاة فيه لعدم تمام الملك فيه. أقول: وللعلة الثانية الملازمة لهذه غالبا وهي كون المالك مبهما غير معين. قال البهوتي: فإن اتجر به وصي قبل صرفه فيما وصى المالك به، فربح المال، فربحه مع أصل المال يصرف فيما وصي فيه لتبعية الربح للأصل، ولا زكاة فيهما.

ومنها عدم وجوب الزكاة أيضا في حصة المضارب من الربح قبل القسمة، ولو بعد ظهور الربح، لعدم تمام الملك وعدم استقراره، في حين تجب الزكاة على رب المال في رأس المال وربحه بمجرد الظهور لتحقق ملكيته له وتمامها بالنسبة إليه.

ومنها وجوب الزكاة في المال المغصوب في جميع الحول، أي فلا يقطع الحول، انتقال المال إلى يد الغاصب أو حتى انتقاله من يد الغاصب بطريقة ما إلى غيره. أقول: وأورد الشيخ أبو الفرج المقدسي في الشرح الكبير الخلاف في وجوب الزكاة في المال المغصوب. وعلى كل فلا يكلف المالك بتزكيته إلا بعد قبضه كما نص على ذلك في كشاف القناع، ويزكيه حينئذ عما مضى من السنين.

وزاد في الشرح الكبير، ففرع على شرط تمام الملك بيان عدم وجوب الزكاة فيما يملكه الغانمون من الغنيمة إلا بعد قبض كل مالك لحصته[1] أي فلا

---

[1]- انظر كشاف القناع للبهوتي: ٢/١٧٠ و١٧١ و١٧٣، وانظر الشرح الكبير لأبي الفرج ابن قدامة ٢/٤٤٢ و٤٤٧. وانظر المغني لابن قدامة: ٢/٥١٩

يكفي مجرد القسمة وإن صدر فيها صك من الحاكم أو من ولي الأمر.

رابعا: الحنفية:

عدد الكاساني الشرائط التي ترجع إلى المال، لوجوب الزكاة فيه، فذكر منها الملك. وإنما قصد به تمام الملك. ولعله اكتفى باشتراط مطلق الملك معبرا عنه بهذه الكلمة، اعتمادا على القاعدة القائلة: إذا أطلق اللفظ حمل على الفرد الكامل.

ثم فرع على هذا الشرط فقال: فلا تجب الزكاة في سوائم الوقف والخيل المسبلة، لعدم الملك. وهذا لأن في الزكاة تمليكا، والتمليك في غير الملك لا يتصور. ولا تجب الزكاة في المال الذي استولى عليه العدو، لزوال ملك المسلمين عنه.

ثم أضاف شرطا آخر، عبر عنه بالملك المطلق. وهو أن يكون مملوكا لصاحبه رقبة ويدا. قال: وهذا قول أصحابنا الثلاثة، وقال زفر: اليد ليست بشرط. ثم قال: فلا تجب الزكاة في المال الضمار عندنا، وهو كل مال غير مقدور الانتفاع به مع قيام أصل الملك، كالمال الضال والمفقود والمال الساقط في البحر والمال الذي أخذه السلطان مصادرة، والمال المدفون في الصحراء إن خفي على المالك مكانه[1].

أما السرخسي، فقد أضاف إلى هذا كلاما آخر، ذا أهمية كبرى في

---

[1]- بدائع الصنائع: ٩/٢ طبعة شركة المطبوعات العلمية-القاهرة

موضوعنا الذي نحن بصدده. فقد نقل أولا عن الإمام محمد بن الحسن الشيباني قوله:

(فإن اشترى -أي الإمام- بمال الخراج غنما سائمة للتجارة، وحال عليها الحول، فعليه فيها الزكاة. وهذا بخلاف ما إذا اجتمعت الغنم المأخوذة في الزكاة في يد الإمام وهي سائمة فحال عليها الحول. لأن هناك -أي في هذه المسألة الثانية- لا فائدة في إيجاب الزكاة، فإن مصرف الواجب والموجب فيه واحد. وهنا في إيجاب الزكاة فائدة. فإن مصرف الموجب فيه المقاتلة، ومصرف الواجب الفقراء. فكان الإيجاب مفيدا، فلهذا تجب الزكاة).

ثم علق السرخسي على هذا الكلام قائلا (وفي هذا الفصل -أي التفريق- نظر فإن الزكاة لا تجب إلا باعتبار الملك والمالك. ولهذا لا تجب في سوائم الوقف، ولا في سوائم المكاتب. ويعتبر في إيجابها صفة الغنى للمالك. وذلك لا يوجد هنا إذا اشتراها الإمام بمال الخراج للمقاتلة، فلا تجب فيها الزكاة. إلا أن يكون مراده أنه اشتراها لنفسه، فحينئذ تجب عليه الزكاة باعتبار وجود المالك وصفة الغنى له)[1].

أقول: وسنعود إن شاء الله إلى هذا التعليق الهام من الإمام السرخسي، عندما نصل من بحثنا هذا إلى مرحلة إسقاط هذه النصوص وما تتضمنه من أحكام، على حكم الزكاة في أنواع الأموال العامة التي نحن بصدد بيان هذا الحكم فيها.

---

(1)- المبسوط للسرخسي: ٥٢/٣ طبعة السعادة-القاهرة

وأكد ابن عابدين في حاشيته، معلقا على ما جاء في الدر المختار وأصله، من اشتراط الملك التام، أكد ما قاله الكاساني والسرخسي، فقال: (فلا زكاة في سوائم الوقف والخيل المسبلة، لعدم الملك. ولا فيما أحرزه العدو بدارهم، لأنهم ملكوه بالإحراز، خلافا للشافعي)[1]. ثم أضاف فقال: (...وخرج أيضا نحو المال المفقود والساقط في بحر، ومغصوب لا بينة عليه، ومدفون في برية، فلا زكاة عليه إذا عاد إليه، لأنه وإن كان مملوكا له رقبة لكن لا يد له عليه)[2].

أقول: ومعنى (لا يد له عليه) أنه لا يملك التصرف به. وهذا هو الجامع المشترك في كل مال لا تتعلق به الزكاة، أيا كان نوع العلاقة بينه وبين المالك. وينبثق هذا الجامع المشترك من كلمة (تام) في عبارة تنوير الأبصار: (وسببه ملك نصاب حولي تام).

المؤتلف والمختلف في هذه المذاهب:

سنوضح الآن النقاط المتفق عليها فيما نقلناه من كلام أئمة المذاهب... ثم نوضح النقاط التي هي محل خلاف فيما بينهم، ونحاول أن نصل إلى الرأي الراجح فيما قد اختلفوا فيه. ثم نحاول أن نطبق ذلك على موضوع بحثنا هذا.

أولا- اتفقت هذه المذاهب على اشتراط الملكية التامة. وقد أوضحنا أن المراد بالملكية التامة تلك التي تخول صاحبها حق التصرف.

---

(1)- حاشية رد المحتار لابن عابدين: ٢/ص ٤-٥ الطبعة الميمنية

(2)- المرجع ذاته

غير أن بعض الشافعية آثروا التعبير بكلمة (تعين المالك) منهم الشيخ زكريا الأنصاري والإمام الشرقاوي. إلا أن المآل واحد، وهو ملاحظة تمكن المالك من التصرف بالمملوك ومن المعلوم أن المتاع الذي لم يتعين مالكه لا يسوغ التصرف بعينه. الشأن فيه كشأن الملكية الناقصة.

ثانيا- اتفقوا، نتيجة لهذا الشرط، على أنه لا زكاة في الغنائم التي دخلت في حوزة الدولة، قبل قسمتها. نص على ذلك الشافعي في الأم، ونص على ذلك أبو الفرج بن قدامة في الشرح الكبير من أئمة الحنابلة، وزاد هذا فاشترط القبض أيضا. أي فلا تكفي القسمة وحدها. وقد مر بيان ذلك مفصلا. وهو مقتضى ما رجحه السرخسي من أئمة الحنفية، من أنه لا زكاة في السائمة التي اشتراها الإمام بمال الخراج الذي هو ملك للمقايلة مآلا، أي عند القسمة. وقد نقلنا نص السرخسي في بيان ذلك.

ولكني لم أجد للمالكية نصا على زكاة الغنائم أو ما هو في معناها، كمال الخراج، قبل القسمة. غير أنهم ينصون على عدم وجوب الزكاة في المال المغصوب قبل رجوعه إلى صاحبه، لا على مالكه لعدم وجوده تحت يده، ولا على الغاصب لعدم تملكه له.. فالغنائم التي هي في حوزة الدولة ولم تقسم بعد، داخلة عندهم في هذا الحكم من باب أولى. فلا ملكية تامة للناس لها، ولا يد لهم عليها. ومن ثم فلا زكاة فيها لا على الدولة ولا على الغانمين حكما.

ثالثا- اتفقوا على أنه لا زكاة على المال المغصوب قبل رجوعه إلى مالكه، لضعف ملكية المالك له، ولفقد ملكية الغاصب. فإذا عاد المال إلى

صاحبه، فقد اتفق الشافعية والمالكية والحنفية على أنه يصبح في حكم مال جديد دخل حوزته، على أن المالكية لا يوجبون الزكاة فيه إلا بعد مرور حول على رجوع المال إلى صاحبه، أي إنهم لا يوجبون إتمام الحول السابق قبل الغصب بكسور من الأشهر التي تلي رجوع المال إلى صاحبه، خلافا للشافعية والحنفية. وقد نقلنا نصوص المالكية في ذلك.

وانفرد الحنابلة فأوجبوا تزكية المال المغصوب، بعد رجوعه إلى مالكه، عن سائر السنوات التي غاب فيها المال عن مالكه. وقد مر بيان ذلك.

رابعا- اتفقوا على أن المال الموصى به للفقراء أو غيرهم، لا زكاة فيه إن مات الموصي عنه، قبل مرور الحول عليه، من آخر حول زكى المالك عنه قبل الوصية[1]. وقد مر كلام الأئمة في ذلك، ولم أعثر في ذلك على خلاف بينهم.

فهذه هي نقاط الاتفاق.

أما نقاط الاختلاف، فمنها ما لا علاقة له بموضوع بحثنا، كحصة المضارب من الربح قبل القسمة، وكزكاة الأرض الخراجية، وزكاة الأرض الخراجية عندما تتحول إلى عشرية والعشرية عندما تتحول إلى خراجية. فلا داعي إلى الخوض فيه.

---

[1]- نص الشرح الكبير جاء هكذا (لا زكاة في عين أوصى مالكها بتفرقتها، ومات الموصى قبل مرور حول كامل من يوم وصيته) أقول: وتقييده بهذا اليوم مشكل. إذ مؤداه أن الموصى لو أدى آخر زكاة عليه في هذا المال قبل أن يوصى به بستة أشهر، ومرت ستة أشهر أخرى بعد الوصية به، وهو حي، فلا زكاة عليه! وهذا يتنافى مع ما هو مقرر ومتفق عليه من وجوب الزكاة في المال المزكى، عند مرور كل حول كامل عليه، مادام ملكيته له باقية.

ومنها ما يتعلق بموضوع بحثنا، وهو المال الموقوف لجهة ما، أيا كان المال، وأيا كانت الجهة. فقد دلت حصيلة النصوص التي نقلناها عن الأئمة، على وقوع الخلاف بينهم في زكاة المال الموقوف، وفي غلة المال الموقوف أيضا.

وقبل أن نجلي هذا الخلاف ونكشف عن مصدره وسببه، ينبغي أن نقف عند رواية نقلها ابن رشد في بداية المجتهد عن الإمام الشافعي، تعوزها الدقة.

فقد قال عن زكاة الثمار الموقوفة الأصول: إن مالكا والشافعي كانا يوجبان فيها الزكاة[1] والواقع أن الشافعي وأصحابه فرقوا بين الثمار التابعة لأصول موقوفة على معينين، والثمار التابعة لأصول موقفة على غير معينين، فأوجبوا الزكاة في الأول منهما، ولم يوجبوها في الثاني. وقد ذكرت نصوص فقهاء الشافعية في ذلك.

أما عن خلاف الفقهاء في زكاة المال الموقوف، فمرده إلى خلاف الفقهاء في مآل ملكية هذا المال بعد أن يوقف.

فقد ذهب الحنفية والمالكية إلى أن الموقوف تبقى ملكيته لصاحبه الذي وقفه. غير أن أبا حنيفة قرر بناء على ذلك أن الوقف عقد غير لازم. فيجوز للمالك التصرف بالموقوف ببيع أو هبة أو رهن أو نحو ذلك، إذ هو عنده بمثابة العارية. أللهم إلا أن يحكم الحاكم بهذا الوقف ويسجله في السجلات الوقفية،

---

[1]- بداية المجتهد: ٢٣٩

فيكتسب عندئذ صفة اللزوم، ويصير بمنزلة الوصية الناجزة[1].

أما المالكية، فعلى الرغم من اتفاقهم مع الحنفية على بقاء ملكية المال الموقوف للواقف، إلا أنهم ذهبوا إلى لزوم الوقف وعدم نفاذ أي تصرف في عين الموقوف. قالوا: وإنما تظهر فائدة استمرار ملك الواقف لماله الذي وقفه، في أن له دون غيره الولاية الدائمة على الموقوف[2].

وذهب الشافعية والحنابلة إلى أن ملكية الواقف تنقطع عن ماله بعد الوقف، ثم اختلفوا، فذهب الشافعية إلى أن ملكية الموقوف تؤول إلى الله عز وجل. وذهب الحنابلة إلى أن ملكيته تؤول إلى الموقوف عليه. قال في المغني (وينتقل الملك في الموقوف إلى الموقوف عليهم في ظاهر المذهب. قال أحمد إذا وقف داره على ولد أخيه، صارت لهم. وهذا يدل على أنهم ملكوه)[3].

غير أن الشافعية والحنابلة اتفقوا على انقطاع حق التصرف عن العين الموقوفة، فلا يصح أي تصرف بعينها، سواء عند من يرى أن ملكيتها تؤول إلى الله، وعند من يرى أن ملكيتها تتحول إلى الموقوف عليهم.

يتبين من هذا أن المذاهب الثلاثة، المالكية والحنابلة والشافعية، متفقون على لزوم الوقف وانقطاع حق التصرف عن عين الموقوف، بقطع النظر عن مآل

---

(1)- انظر الهداية للمرغيناني: ١١/٣ وبدائع الصنائع للكاساني: ٢١٨/٦ وجواهر الإكليل شرح مختصر خليل ٢١١/٢

(2)- انظر جواهر الإكليل: ٢١١/٢

(3)- انظر تحفة المحتاج لابن حجر: ٢٥٥/٦ والمغني لابن قدامة: ٤٩٢/٥

ملكيته. وانفرد الحنفية بالذهاب إلى بقاء حق التصرف فيه، وأن الحق في ذلك لمالكه الواقف، ما لم يقرر الحاكم وقفه، ويسجل ذلك في سجلات الدولة.

ويلاحظ أن الحنفية، منسجمون، فيما ذهبوا إليه، من بقاء حق التصرف بالموقوف، مع مذهبهم في استمرار ملكية الواقف للموقوف. وكان الظاهر يقتضي أن يذهب المالكية مذهبهم في ذلك. إذ إنهم يشتركون مع الحنفية في القول باستمرار ملكية الموقوف للواقف. غير أنهم اتفقوا، على الرغم من هذا مع الجمهور في انقطاع حق التصرف عن الموقوف.

والسبب في هذا الخلاف أن الحنفية يرون أن بين مالكية الإنسان لشيء ما وحق التصرف له فيه، تلازما دائما. فكلما كان مالكا للشيء كان له حق التصرف فيه. ومن ثم فقد أقاموا الوقف مقام العارية. أما المالكية فلا يرون ما يستوجب هذا التلازم. ويذهبون إلى أن الإنسان قد يكون مالكا لشيء ما دون أن يتمتع بحق التصرف فيه. كالمالك المحجور عليه...

وقد كان ظاهر هذا الخلاف يقتضي أيضا أن يتفق القائلون بانقطاع حق التصرف في العين الموقوفة، على عدم وجوب الزكاة فيها، لتقلص الملك عنها وعدم توفر شرط الملكية التامة. وأن يذهب القائلون بعدم انقطاع حق التصرف عنها واستمرار مالكية الواقف لها -وهم الحنفية- إلى وجوب الزكاة فيها، لتوفر شرط الملكية التامة.

غير أن ما رأيناه من خلافهم في وجوب الزكاة فيها، لا ينسجم مع ما يقتضيه هذا الظاهر. فالحنفية لا يوجبون الزكاة في سوائم الوقف والخيل المسبلة

كما رأينا، على الرغم من قولهم ببقاء ملكية الواقف للسائمة الموقوفة..!

والمالكية يوجبون الزكاة في الأعيان الموقوفة، على الرغم من قولهم بانقطاع حق التصرف فيها. وقد عللوا ذلك -كما رأينا- ببقاء الموقوف على ملك صاحبه[1]هذا الذي ذهب إليه الحنفية من عدم وجوب الزكاة في الموقوف يشكل ويتناقض مع أصلهم الذي ذهبوا إليه من استمرار ملكية الواقف للمال الموقوف.

غير أن كلام الكاساني في بدائع الصنائع، فيه ما ينبه إلى الجواب عن هذا الإشكال. فقد أكد أن مذهب الحنفية -ما عدا زفر- يشترط لوجوب الزكاة، الملكية ووضع اليد. فإذا وجدت الملكية ولم توجد اليد، فلا زكاة. ومن ثم فلا زكاة عندهم في المال الضمار، وهو ما لا تمتد إليه يد الانتفاع به. ولما كان الوقف يعني رفع المالك يده عن المال الذي يملكه، إيثارا لحاجة الفقراء والمعوزين، فقد زال أحد شرطي وجوب الزكاة فيه وهما، الملك، وثبوت اليد. فلا تجب فيه الزكاة. حتى إذا قرر إنهاء الوقف بموجب امتلاكه لحق التصرف فيه، كان ذلك إيذانا برجوع اليد إليه، ومن ثم تعود فتجب الزكاة فيه.

كذلك المالكية، فإن ما ذهبوا إليه من وجوب الزكاة في المال الموقوف، لا ينسجم مع ما ذهبوا إليه من الاتفاق مع الجمهور في انقطاع حق التصرف بالعين الموقوفة، فلا يصح للواقف أي تصرف في العين التي وقفها لأي غرض من الأغراض.

كيف، وقد اشترطوا، كغيرهم، توفر الملكية التامة. وأين هي الملكية التامة

[1]- انظر بالإضافة إلى النقول السابقة جواهر الإكليل: ١/١٣٦

في مال انقطع عن مالكه حق التصرف فيه؟!..

وقد نقلنا من كلام ابن رشد في بداية المجتهد ما ينبه إلى هـذا الإشكال، وما يدل على أنه خالف مذهبه ورجح القـول بعـدم وجـوب الزكـاة في العـين الموقوفة على المساكين، أي على غير معينين[1].

وكما وقع الخلاف على هـذا النحـو بـين الأئمـة في حكـم زكـاة المـال الموقوف، فقد وقع الخلاف أيضا في غلة المال الموقوف.

وخلاصة خلافهم في ذلك تتمثل فيما يلي:

أولا- من قال بوجوب الزكاة في العين الموقوفـة، يقـول بوجوبـها، مـن باب أولى في غلة هذه العين. فالمالكية يقولون بوجوب الزكاة في غلـة الموقـوف مطلقا.

ثانيا- الذين قالوا بعدم وجوب الزكاة في العين الموقوفة على جهـة عامـة كالفقراء ونحوهم، قالوا بعدم وجوب الزكاة في غلتها أيضا، أيـا كـان المـالك للعين الموقوفة في اجتهادهم، ذلك لأن ملكية الجهة العامة على الغلة يضفي على الملكية كلا من صفتي النقص والإبهام. والشافعية والحنابلة، في مقدمـة القـائلين بهذا الرأي.

ثالثا- على الرغم من أن الإمام النووي أكد وجوب الزكاة في غلة العـين الموقوفة على أشخاص معينين، بـلا خـلاف، نظـرا إلـى أن ملكيـة الأشـخاص

---

[1]- بداية المجتهد: ٣٤٠/٥

المعينين لها ملكية تامة[1]-: إلا أن هذا الذي أكده لا ينطبق على ما يقرره الحنفية في ذلك.

إذ إن الحنفية يشترطون لوجوب الزكاة كلا من ملك الرقبة ووضع اليد عليها[2]، ولذلك لم يوجبوا الزكاة في المال الضمار كالضائع ونحوه. وغلة الموقوف على معينين تقع تحت ملكهم بمجرد الوجود والظهور، ولكنها لا توضع تحت أيديهم إلا بعد القسمة ووصول كل حصة إلى صاحبها، فهي كحصة المضارب من الربح قبل القسمة.

هذا بالإضافة إلى أن السرخسي نبه إلى مانع آخر من وجوب الزكاة في غلة الموقوف على الفقراء، وهو أن المعطي للزكاة والمستحق لها يصبحان في هذه الحالة طرفا واحدا، وهو طرف المستحق، للفقر. فكأننا بذلك نوجب الزكاة في مال الزكاة قبل قسمته على المستحقين.

ولنعد إلى الذاكرة بعض ما قاله السرخسي في هذا مما نقلنا نصه سابقا:

يقول: (...ويعتبر في إيجابها -أي الزكاة- صفة الغنى للمالك. وذلك لا يوجد هنا، إذا اشتراها الإمام -أي الغنم- بمال الخراج للمقاتلة. فلا تجب فيها الزكاة). أي لأن المقاتلة الذين رصد الإمام لهم هذه الأغنام، لم تثبت لهم صفة الغنى، حتى يتعلق الزكاة بالمال الذي رصد أو وقف لهم. وبذلك يكون

---

[1]- المجموع: ٥/٣٤٠

[2]- بدائع الصنائع: ٢/٩

(مصرف الواجب والموجب فيه واحدا)[1] على حد تعبيره. وهو غير سائغ.

وحصيلة هذا الكلام أن غلة المال الموقوف على معين أو معينين، تجب الزكاة فيها، عند كل من الشافعية والحنابلة. لأن غلة الموقوف ليست موقوفة، ولأن المالك محدد ومعروف. ولا تجب الزكاة فيها عند الحنفية قبل استلام المالك لحقه أو المالكين لحصصهم. على أن تبلغ الحصة نصابا[2]. ضرورة اشتراط وضع اليد بالإضافة إلى وجود التملك.

أما المالكية فقد علمنا أنهم يوجبون زكاة العين الموقوفة، كالحيوان الموقوف لتفريق غلته، سواء كانت موقوفة على معينين أو غير معينين، فغلته تجب فيها الزكاة من باب أولى، إن بلغ نصيب كل مستحق منها نصابا. قال في جواهر الإكليل: (وأما الحيوان الموقوف لتفرقة غلته أو الحمل أو الركوب عليه، على معينين أو غيرهم، فتزكى جملته على مالك واقفه إن كان نصابا، ولو بالضم إلى ما لم يوقف، سواء تولى المالك القيام به أو لا)[3]. ثم قال (وكذا ثمر الحوائط الموقوفة)[4].

---

[1]- المبسوط للسرخسي: ٥٢/٣

[2]- مع ملاحظة أن الضميمة التي تضم إلى الشياه أثناء الحول، عن طريق ملك أو إرث، لا تضاف إلى حول الأصل. ولا تضم إلى الموجودات إلا عند بداءة حول جديد.

[3]- جواهر الإكليل: ١٣٦/١

[4]- المرجع المذكور

التطبيق:

والآن بوسعنا أن نتبين صلة ما بين هذه المسائل التي نص الفقهاء على حكمها، سواء ما كان منها محل اتفاق بينهم وما كان منها محل خلاف. والمسائل التي هي موضوع بحثنا، مما يدخل في معنى المال العام، كي ننتهي إلى معرفة وجوب أو عدم وجوب الزكاة فيها.

ومن الواضح أنه يوجد بين المسائل التي ذكرنا رأي الفقهاء فيها، والمسائل التي هي موضوع بحثنا، جامعا مشتركا، وهو أنها جميعا داخلة فيما يسمى بالمال العام.

أولا: الشركات التي تملكها الدولة:

ومن الواضح أن الأصل في هذه الشركات أن تدر ربحا. وسواء درت أو لم تدر ربحا، فإن الحكم الذي يسري على رأس مال هذه الشركات، لابد أن يسري على الأرباح الناجمة عنه، نظرا إلى أن الجهة المالكة لهما واحدة.

إن أموال الشركات التي تملكها الدولة، لا تختلف عن أموال الغنائم التي تملكها الدولة ابتداء، ويملكها الغانمون مآلا، كما لا تختلف عن الأموال الموصى بها للفقراء أو غيرهم.

إذ أن ملكية كل منها ناقصة وغير معينة. ففيها الصفتان اللتان تمنعان تعلق وجوب الزكاة فيها. وهما الإبهام، والنقصان.

وقد رأينا أن الفقهاء متفقون على عدم وجوب الزكاة في الغنائم قبل

قسمتها. كما أنهم متفقون على عدم وجوب الزكاة في المال الموصى به إلى جهة عامة إذا مات الموصي عنه قبل مرور حول على وصيته. فالشركات التي تملكها الدولة كذلك، وحكم أرباحها داخل في حكم أصلها، كما هو واضح.

أما الشركات التي تستقل بجزء من رأس مالها الدولة، ويساهم القطاع الخاص في الجزء الآخر منها، كالشركات الخاصة وآحاد التجار، فلكل من الجزءين حكمه. أي تجب الزكاة في الأسهم التي يملكها الأشخاص المعنيون منها، دون الأسهم التي تملكها الدولة.

ثانيا: نصيب الدولة في الشركات المساهمة:

إن ما ذكرته من حكم الشركة التي تستقل الدولة بامتلاك أسهم منها، ويساهم القطاع الخاص في امتلاك الأسهم الأخرى، هو ذاته الحكم المتعلق بالشركات المساهمة التي تملك الدولة أسهما فيها. إن المال الذي تملكه الدولة، ذو ملكية مبهمة وناقصة، سواء تمثل في شركات أو أنصبة من شركات، أو تمثل في مدخرات الدولة على اختلاف أصنافها ومن ثم فلا تتعلق به زكاة.

إلا أن الجانب المتميز في الشركات المساهمة، والذي قد يكون مثار جدل في وجوب الزكاة فيها، هو أن أسهم هذه الشركات قابلة للتداول، ومن ثم فإن المالك لأسهم ما في هذه الشركات، بوسعه أن يتخذ من الأسهم التي يملكها عرض تجارة يديره بيعا وشراء، بقطع النظر عن البضاعة أو السلعة التي يتكون منها رأس مال هذه الشركات.

غير أن هذا الجانب لا يقوى على تغيير الحكم فيها، أي في هذه الشركات. قصارى ما في الأمر أن الدولة تمارس عملا تجاريا خاضعا لشروط وجوب الزكاة فيه. وإن من الثابت يقينا أن الدولة ما دامت شخصا اعتباريا، ومادامت ملكيتها لشيء ما لا تفسر إلا بملكية الرعايا، أو أفراد الشعب، فليس إذن ثمة ملكية تامة ومعينة يصلح أن يناط بها حق الزكاة.

ثالثا: صناديق الضمان الاجتماعي لموظفي الوزارات والمؤسسات:

إن الأموال التي تتجمع في هذه الصناديق، يمكن أن تخضع لأحد تفسيرين:

التفسير الأول منهما أن هذه الأموال لا تزال داخلة في عموم ممتلكات الدولة. إلا أن الدولة التزمت تجاه موظفيها أو عمالها، أن تعود به إليهم في ظروف معينة وطبق شروط خاصة.

التفسير الثاني، أن هذه الأموال، غدت، لأسباب معينة وطبق إجراءات معروفة، ملكا لهؤلاء العمال أو الموظفين. ولكنها محبوسة تحت يد الدولة برسم الأمانة أو الوديعة، لا تعطى لهم إلا في مواقيتها المتفق عليها، وهذا الاتفاق قائم بين طرفي الدولة أو الوزارة وبين موظفيها، من خلال العقد الوظيفي، الذي غدا الموظف بموجبه وبكامل الرضا الشرعي منه ملتزما ببنود العقد وما ينطوي عليه من مستلزمات.

فأي هذين التفسيرين أقرب إلى طبيعة ما نسميه بصناديق الضمان الاجتماعي، والسبل التي تفد منها الأموال إلى هذه الصناديق؟

إن معنى الوديعة في أموال هذه الصناديق، يتجلى، ويكاد يتغلب على المعنى الأول، عندما نتذكر أن الوزارات أو المؤسسات التي تعود إليها هذه الصناديق، تقتطع من مرتبات موظفيها وعمالها نسبة معينة لتجمع لهم في هذه الصناديق، ما سيعود إليهم في أيام العسر أو لدى مداهمة الحاجة... وما قد يضاف إليه من هذه الأموال المقتطعة، طبق الأنظمة المرعية، لا يلغي معنى الوديعة في تلك الأموال.

إلا أن لنا أن نتساءل: وهل دخلت هذه الأموال المقتطعة من مرتبات الموظفين، في ملكيتهم، حتى تتحول إلى ودائع لهم في تلك الصناديق؟.. جل الفقهاء يرون أن الأجر الذي يستحقه العامل أو الموظف لا يملكه بمجرد الاستحقاق، وإنما تتم ملكيته له بالقبض، فإذا تم قبضه ثم أعاده الأجير إلى المقبض أو غيره على وجه الوديعة كان كذلك. وإذا لم يتم قبضه، بقي عينه عائدا إلى ممتلكات المقبض أو المؤجر ما دام غير معين، وتعلق حق المستأجر بذمة المؤجر وأصبح دينا عليه[1].

وعلى هذا، فإن المقتطعات التي تتجمع في صناديق الضمان الاجتماعي،

---

(1)- انظر الفرق بين الأجرة المعينة والأجرة في الذمة، في حاشية الشرقاوي على التحرير: ٨٤/٢، والمحلي على المنهاج مع حاشية القليوبي: ٦٨/٣ طبعة الحلبي، والشرح الصغير للدردير ١٢/٤-١٣

تظل داخلة في ممتلكات الوزارة أو الدولة. ويتعلق حق العمال أو الموظفين بذمة الجهة الموظفة على وجه الدين.

فعلى التفسير الأول -وهو مستبعد- لا زكاة في أموال هذه الصناديق، لأنها لا تزال داخلة في عموم مال الدولة، وقد عرفنا أنه يأخذ حكم الغنائم التي دخلت في حوزة الدولة ولم تقسم بعد.

وعلى التفسير الثاني، تجب الزكاة في المقتطع منها من حقوق ومرتبات الموظفين والعمال، إن أدخلناه تحت اسم الوديعة، على خلاف في ذلك بين الفقهاء الذين يوجبون الزكاة فيه حالا إن بلغ النصاب، والفقهاء الذين يوجبون الزكاة فيه مآلا أي بعد قبضه، وقد سبق بيان الخلاف في ذلك.

غير أن إدخال هذا القدر المقتطع من أموال، أو مرتبات الموظفين، في حكم الوديعة مستبعد لا يتفق مع النظم والقواعد الفقهية كما أوضحنا. ذلك لأن المستأجر وإن امتلك الأجر بعد، أو عند، قيامه بالعمل الذي كلف به، حكما. إلا أن حقه لا يتعلق بعين مال معين في يد المؤجر، ما لم يتعين بالقبض، كما أوضحنا. وإنما يتعلق بذمة المؤجر.

وعلى هذا فإن حكم زكاة هذا المال المقتطع من مرتبات الموظفين، يتبع حكم زكاة الدين. والخلاف في ذلك معروف بين من يوجب زكاة الدين الذي للدائن على المدين حالا، ومن يوجبها مآلا، مع ما يتبع ذلك من نوع الدين من حيث القوة والضعف.

أما الإضافات التي تضاف إلى هذا القدر المقتطع من الرواتب والأجور، طبق الأنظمة المرعية التي قد تختلف من دولة إلى أخرى، فما ينبغي أن يتعلق بها زكاة قبل وصولها إلى أيدي أصحابها مع مراعاة شرط الحول والنصاب. إذ إنها ليست وديعة ولا دينا مستقرا. فهي أشبه ما تكون بالغنائم قبل القسمة، وقد علمنا اتفاق الفقهاء على عدم وجوب الزكاة فيها.

رابعا: أموال الوقف الخيري والمستغلة في المشاريع الاستثمارية:

كنا قد أوضحنا أن المذاهب الثلاثة، المالكية والحنابلة، والشافعية، متفقون على لزوم الوقف وانقطاع حق التصرف عن عين الموقوف، بقطع النظر عن خلافهم فيمن تؤول ملكية عين الموقوف إليه، وأن الحنفية انفردوا بالذهاب إلى بقاء حق التصرف فيه، وأن الحق في ذلك لمالكه الواقف، ما لم يقرر الحاكم وقفه ويسجل ذلك في سجلات الدولة.

وهذا الذي اتفق عليه أئمة المذاهب الثلاثة من لزوم الوقف وانقطاع حق التصرف عن الموقوف، يقتضي القول بعدم وجوب الزكاة فيه، بقطع النظر عن نوع الوقف، خيريا أو أهليا أو غير ذلك. إذ إن من الشروط المتفق عليها في المال المملوك لوجوب الزكاة فيه، أن تكون ملكيته تامة. وعندما ينقطع حق التصرف عن الموقوف، فإن ملكية مالكه له، تصبح ناقصة وضعيفة، سواء قلنا إن المالك هو الجهة الموقوف عليها، كما هو مذهب الحنابلة، أو قلنا إن المالك له لا يزال المالك الأصلي الواقف كما هو مذهب المالكية والحنفية، أو قلنا إن المالك له هو الله، وهو مذهب الشافعية. المهم أن ملكيته تصبح ناقصة غير تامة بسبب لزوم

الوقف وانقطاع حق التصرف في عين الموقوف. وهو قرار الأئمة الثلاثة كما قد ذكرنا. إذن فمقتضى ذلك أن لا تجب الزكاة في المال الموقوف أيا كان نوع الوقف، وفي مقدمتها أموال الوقف الخيري. لا فرق بين ما كان منها مستغلا في المشاريع الخيرية الاستثمارية وما لم يكن كذلك. بل لا فرق بين أن يكون المال موقوفا لجهة عامة أو لأشخاص معينين. لأن تعين الملكية لا يغني عن شرط تمام الملكية. ولما كانت الملكية هنا ناقصة، لم يتحقق الشرط الأساسي لوجوب الزكاة فيه، أي في المال الموقوف.

غير أن هذا المقتضى لم يبرز في مذاهب الأئمة الثلاثة الذين اتفقوا على لزوم الوقف، وانقطاع حق التصرف عن عين الموقوف. فإن المالكية يوجبون الزكاة في الأعيان الموقوفة على الرغم من قولهم بانقطاع حق التصرف فيها. والشافعية، كالحنابلة، فرقوا بين الموقوف على جهة عامة والموقوف على أشخاص معينين. فلم يوجبوا الزكاة في الأول منهما، وجعلوا حكم الزكاة في الثاني منهما تابعا للخلاف فيمن تؤول إليه ملكية المال الموقوف بعد وقفه. ولما كان المالك له بعد الوقف هو الله عز وجل عند الشافعية، لم تجب الزكاة فيه أيضا عندهم. وهذا ما رجحه الحنابلة أيضا، على الرغم من أن مذهبهم أن مالكية الموقوف تؤول إلى الموقوف عليه[1].

ويرد على قول الشافعية (أن حكم الزكاة فيما وقف على أشخاص معينين، تابع للخلاف فيمن تؤول إليه ملكية المال الموقوف) أن هذا الخلاف ما

---

[1]- انظر تفصيل القول في مذاهب الأئمة، في الصفحة ١٢ فما بعد

ينبغي أن يكون له أي مدخل في مسألة وجوب الزكاة وعدمه، ما دام الوقف لازماً على كل حال وحق التصرف منقطعاً عن عين الموقوف. وهو -كما عرفنا- مذهب الشافعية والمالكية والحنابلة، إذ الملكية غدت بذلك ناقصة.

أما أبو حنيفة ومن معه -وقد عرفنا أنهم يقولون ببقاء ملكية الموقوف للواقف، ويقولون ببقاء حق التصرف في الموقوف لمالكه الذي وقفه- فقد كان ظاهر مذهبهم يقتضي القول بوجوب الزكاة في المال الموقوف. غير أنهم قالوا، على الرغم من ذلك، بعدم وجوب الزكاة فيه. ووجهة نظرهم في ذلك، حسب ما ذكره الكاساني أنه يشترط لوجوب الزكاة الملكية ووضع اليد. والواقف يرفع يده عن ماله الذي وقفه، إيثاراً لحاجة الفقراء والمعوزين. فقد زال بذلك أحد شرطي وجوب الزكاة فيه. وهو ثبوت اليد، فلا تجب الزكاة فيه. حتى إذا قرر إنهاء الوقف بمقتضى استمرار ملكيته للموقوف واستمرار حقه في التصرف فيه، كان ذلك إيذاناً برجوع اليد إليه، ومن ثم تعود فتجب الزكاة فيه. وقد سبق بيان هذا كله مفصلاً[1].

إذن، فثمة اضطراب لا يخفى بين ما انتهى إليه فقهاء المذاهب من خلافٍ حول لزوم الوقف وعدمه، وخلافٍ حول من تؤول إليه ملكية الشيء الموقوف، وبين ما انتهوا إليه من خلاف في وجوب الزكاة وعدم وجوبها في الموقوف.

وقد لاحظنا أن الكثيرين منهم قرروا عدم وجوب الزكاة في الموقوف، كالشافعية والحنفية، والحنابلة رعاية منهم للأصل الذي التزموه والشرط الذي

---

(1)- انظر ص١٠٢ من هذا البحث

اشترطوه، وهو الملكية التامة.

وعلى هذا، فإن الذي يطمئن إليه العقل وتسكن إليه النفس، هو عدم وجوب الزكاة في الأعيان الموقوفة، سواء كانت أوقافاً خيرية أو أهلية أو مستغلة في مشاريع استثمارية. ذلك لأن المانع من وجوب الزكاة فيها يشكل جامعاً مشتركاً بينها جميعاً. وهو عدم توفر الملكية التامة وعدم تعيّن المالك، وهو الشرط الذي أضافه بعض فقهاء الشافعية كما رأينا.

وأذكر هنا بالكلام الدقيق الذي نقلته عن السرخسي في الصفحة ٩٦ من هذا البحث، عندما نقل عن محمد بن الحسن الشيباني قوله بعدم وجوب الزكاة في الغنم الكثيرة المجتمعة تحت يد الإمام والمأخوذة زكاةً، لأن كلاً من الواجب الذي تعلق به الزكاة والموجب فيه الذي استحق الزكاة واحد... ثم أكد السرخسي هذا فقال: (ولهذا لا تجب في سوائم الوقف ولا في سوائم المكاتب، إذ يعتبر في إيجابها صفة الغنى للمالك. وذلك لا يوجد هنا...).

وهذا ينطبق على سائر الأوقاف الخيرية بأنواعها، سواء ما كان منه مستغلاً للاستثمار وما لم يكن. إذ إن الذين يؤول إليهم ريع هذه الأوقاف، هم على الأغلب من الفقراء الذين حبست هذه الأموال لصالحهم صدقةً جارية. فإن قلنا بتعلق الزكاة بتلك الأموال فينبغي أن تعاد زكاتها إليهم. هذا بقطع النظر عن العلة الأخرى لعدم وجوب الزكاة فيها، وهو عدم تمام الملكية المتعلقة بأعيان تلك الأموال.

فإن قيل ولكن هذا الذي نبه إليه السرخسي قد لا يتحقق في الأوقاف

الأهلية، إذ قد لا يتحقق وصف الفقر في الأشخاص الموقوف عليه، فالجواب أن العلة الأساسية لعدم وجوب الزكاة في المال الموقوف، موجودة هنا أيضا، وهو عدم وجود الملكية التامة.

إن الذي أراه هو أن مشروع الوقف بحد ذاته، قربة يبتغى منها المثوبة والأجر. وإذا كان الأمر كذلك، فما ينبغي أن ينتقص من هذه القربة باسم قربة أخرى كالزكاة ونحوها. أرأيت إلى أموال الزكاة إذا اجتمعت وتكاثرت أيزكى عنها؟ فكذلك لا يزكى عن الأموال الموقوفة على جهة ما أيا كان نوع ذلك الوقف.

خامسا: زكاة نصيب أموال الوقف الخيري في الشركات المساهمة:

ينبغي أن نلاحظ أولا أن ما ينتقل إلى الشركات المساهمة من أموال الوقف الخيري، إنما هو ريع تلك الأموال الموقوفة. ذلك لأن عين الموقوف لا يجوز التصرف به كما علمنا. وحتى الحنفية الذين ذهبوا إلى أن للواقف أن يلغي الوقف ويعود فيتصرف بالمال الذي وقفه، إنما يحق له التصرف فيه بعد أن يلغي عنه سمة الوقف، أما أن يتصرف بعينه، وهو موقوف، فهذا ما لم يقل به أحد. وقد مضى بيان ذلك ونقلنا كلام الإمام السرخسي المتعلق به.

إذن فالسؤال هو: ما حكم زكاة الريع المتجمع من مال الوقف الخيري، عندما يتحول إلى أسهم محددة في شركات مساهمة؟

والجواب أن الريع إما أن يكون عائدا إلى أشخاص معينين، أو أن يكون

عائداً إلى جهة عامة كالفقراء واليتامى ونحوهم. فإن كان عائدا إلى أشخاص معينين، وبلغت أسهم كل منهم نصاباً. وجب فيها الزكاة بحولان الحول. وهو ذاته الحكم المعروف في زكاة الشركات المساهمة، بالتفصيل ذاته والقيود نفسها. وقد نقلت عن النووي الاتفاق على ذلك[1].

وإن كان عائداً إلى جهة عامة، فمقتضى ما قلناه من اشتراط الملكية التامة في المال، أن لا تتعلق به الزكاة، مهما بلغت قيمة الأسهم.

سادساً: زكاة أموال المؤسسات العلمية والخيرية والاجتماعية، وما في حكمها:

لكي نستبين حكم زكاة هذه الأموال، ينبغي أن نتساءل أولاً عن الناس أو الجهة التي تؤول إليها ملكية هذه الأموال. ومن المعروف أن ما يقع تحت تصرف المؤسسات العلمية ونحوها من الأموال، إما أن يكون مقتطعاً لها من الميزانية العامة للدولة بموجب بند معتمد فيها، وإما أن يكون تبرعاً من بعض الموسرين أو مجموع تبرعات من أشخاص وجهات شتى. وفي كلا الحالين، لا بد أن يكون لأموال هذه المؤسسة مالك، إذ لا يتصور سقوط الملكية للمال في حكم الشريعة الإسلامية. بل لابدّ في كل الأحوال للمال من مالك، سواء كان شخصاً معيناً، أو جهة عامة[2].

---

[1]- انظر ص ٨٩-٩٠ من هذا البحث

[2]- ينبغي ملاحظة أننا نتكلم عن شيء ثبتت ملكيته بطريقة شرعية. إن هذه الملكية تكون قابلة للتحويل، ولكنها لا تقبل الإسقاط. أما ما لم تتعلق به الملكية بعد كالسمك في الماء والحيوان قبل الصيد، فإنه قابل بعد

وبناء عليه نقول إن كانت أموال هـذه المؤسسـات مقتطعـة مـن ميزانيـة الدولة ونحوها، فلا زكاة فيها، سواء قلنا إن ملكيتها باقية للدولة، نظرا إلى أنها ربما لم تخصص لجهة خيرة بعد، أو قلنا إن ملكيتها قـد تحولـت إلـى إحـدى الجهات الخيرية فعلا. ذلك لأن المالك، على الحالين، غير معـين. وقـد علمنـا أن من شرط وجوب الزكاة في المال تعين المالك.

أما إن كانت أموال هذه المؤسسات قد رصدت لها مـن قبـل أشـخاص أثرياء معينين فإن كان القائمون على هذه المؤسسات لا يزالون في طور البحث عن جهة خيرية مناسبة، تستحقها، فإنها في هـذه الحالـة لا تـزال علـى ملكيـة الأشخاص الذين رصدوا أموالهم هذه لجهات الخير. ومن ثم فـإن الزكـاة فيـها واجبة، بضوابطها وشروطها المعروفة. كما لو أن شخصا فصل مبلغـا مـن مالـه الذي يملكه، ورصده لمشاريع خيرية أو لفقراء مستحقين. فإن الزكاة تظل واجبة فيه تبعا لبقية المال الذي يملكه، إلى أن يتم تمليكه للجهة التي رصد ذلـك المـال لها.

فإن تجاوزت هذه المؤسسات طور البحث والتفتيش، ووجهت المال إلـى جهة ما من جهات الخير، بحيث آلت ملكيته لها، لم تعد الزكاة واجبـة فيـها. أما إن وجهت إحدى هذه المؤسسات المال أو قدرا منه إلى شخص أو أشخاص بأعيانهم، بحيث دخل في ملكهم، فإن تعلق حق الزكاة فيه، ناظر إلى مجمـوع

التملك للرجوع إلى حالته الأولى (انظر الفروق للقرافي، الفرق بين الأملاك الناشئة عن الإحياء، والناشئة عـن غير الإحياء: ٤/١٨)

المال الذي تتكامل ملكية كل من هذه الأشخاص له، بهذه الضميمة التي تضاف إليه، فإن بلغ النصاب وحال عليه الحول، وكان مالا زكويا، وجبت فيه الزكاة، وإلا فلا.

سابعا: زكاة أموال التأمين:

ونحن هنا نفرع حديثنا عن حكم الزكاة في هذه الأموال، على الاجتهاد القائل بمشروعية عقود التأمين، على اختلاف أنواعها. أي لسنا الآن بصدد مناقشة القول بصحة أو بعدم صحة هذه العقود.

إن شركات التأمين إما أن تكون شركات خاصة، تألفت من أشخاص محدودين، يتوازعون فيما بينهم مسؤوليات هذه الشركة من رأس مال ونحوه، ومن ثم يتوازعون ثمراتها، وأرباحها. وإما أن تكون شركات عامة أي حكومية، تستخرج رأس مالها من ميزانية الدولة وترد عائدتها إلى ميزانية الدولة.

أما في الحالة الأولى، فليس بين شركات التأمين وغيرها من الشركات التجارية المساهمة وغيرها، أي فرق في أمر الزكاة وتعلقها بمال الشركة، أي فتجب الزكاة سنويا في الكتلة المالية التي تملكها الشركة، والمكونة من رؤوس المال المتحركة (أي لا الثابتة كالأجهزة ونحوها) والأرباح الناتجة عنها. وعلى هذا فالزكاة تتعلق بالأموال المجتمعة في صندوق شركة التأمين التي يملكها أشخاص معينون.

قد يتصور بعض الباحثين أن الأموال التي تأخذها الشركة من المتعاقدين

معها، لا تأخذها على سبيل التملك المطلق، وإنما هي من قبيل التأمينات الخاضعة للرجوع إلى أصحابها، إذا حاقت بأموالهم وبضائعهم التجارية آفة ما، أو هي خاضعة للرجوع إلى الورثة إذا ما حاق الهلاك بأصحابها. بدليل أنها تعيد إليهم أموالهم التي أخذتها منهم، بل ربما تعيد أكثر منها، عندما تعطب البضاعة المؤمن عليها أو عندما يحيق الهلاك بالشخص المؤمن على نفسه. ومن ثم فإن ملكية الشركة لهذه الأموال غير تامة، فما ينبغي أن تتعلق الزكاة بها.

وأقول: لو صح هذا التصور، لتضمن الدليل القاطع على بطلان عقود التأمين، إذ عندما تكون الأموال المجتمعة لديها مسحوبة من أصحابها على وجه التأمين، أي الوديعة، فإن على الشركة أن تعيدها إذن إلى أصحابها عندما تصل البضاعة إلى أصحابها ويزول احتمال الخطر الذي كان يحيط بها، وعندما ينتهي أجل التامين على الحياة دون أن يصيب صاحب تلك الحياة مكروه. غير أن الشركة لا تعيد شيئا من هذه الأموال إلى أصحابها، بل تكون هي المالكة لها. فإن قلنا مع ذلك أن تلك الأموال لم تكن إلا ودائع عندها لأصحابها، فالعقد عندئذ باطل ولا يوجد أي وجه للقول بصحته.

ونظرا إلى أننا نفترض صحة عقود التأمين بأنواعها، لكي نبني عليها التساؤل عن حكم الزكاة في أموال شركات التأمين، فلابد من إضفاء كيفية شرعية مقبولة على هذه العقود. وسبيل ذلك هو القول بأن الشركة تتعهد بتحمل الأضرار المادية الناتجة عن العطب أو الجوائح التي تصيب البضاعة المؤمن عليها، أو تتعهد بتحمل الأضرار الناجمة عن وفاة الشخص المؤمن على حياته،

وتقديم التعويضات المناسبة لأصحاب الحق، مقابل أقساط مالية يدفعها المستفيد من هذا الحق، على وجه الأجرة إن اعتبرنا عقد التأمين استئجارا للشركة كي تنهض بأعباء هذا التعهد، أو ثمنا للتعويضات المستحقة عند تحقق أسبابها. وهذا الاحتمال الثاني بعيد، وإن قال به بعض الباحثين. وسواء قلنا إن الأموال التي تدخل في حوزة الشركة أجور على تعهداتها أو أثمان للتعويضات التي التزمت بها، فإن الشركة تتملكها ملكية تامة. وإنما يتعلق حق المؤمنين على أرواحهم أو بضائعهم بذمة الشركة بوصفها شخصا اعتباريا، لا بالأموال التي دخلت في حوزتها. ومن ثم فإن الزكاة واجبة فيها كما تجب في الأموال التجارية العائدة إلى أي شركة تجارية خاصة.

وأما في الحالة الثانية، أي عندما تكون الشركة حكومية تستخرج رأس مالها من ميزانية الدولة وترد عائداتها إلى هذه الميزانية، فواضح أن الزكاة لا تتعلق بأموال هذه الشركة لعدم توفر شرطي الملكية التامة وتعين المالك. ولا ريب أن هذه الأموال تأخذ حكم الغنائم التي لم توزع بعد، والأموال الموقوفة لجهة عامة، وقد علمنا أن الزكاة لا تتعلق بشيء منها.

ثامنا: مؤسسات الضمان والتأمين الاجتماعية الرسمية:

أما صناديق الضمان الاجتماعي، فهي كما نعلم تحوي أموالا معدة لجهات عامة، لم يتحدد أشخاصها، ولم تتملكها ملكا تاما، والشأن في هذه الأموال أن تكون من نصيب فقراء محتاجين.

وقد علمنا مما ذكرناه من قبل أن طرفي الواجب الذي تطلب منه الزكاة

والمستحق الذي تعطى له الزكاة، لا يصح أن يلتقيا في طرف واحد... وإلا لوجبت الزكاة في الأموال المرصودة زكاة للمستحقين. وقد أوضح السرخسي هذا المعنى في نص سبق أن ذكرته في هذا البحث[1].

والحكم ذاته ينطبق على أموال التأمين الاجتماعية الرسمية، إذ لا تتعلق هذه الأموال بملكية تامة ولا محدودة.

والخلاصة أن كل ما دخل في ميزانية الدولة بطريقة ما، لا يتعلق به حق الزكاة. يستوي في ذلك ما بقي منه داخلا في الميزانية العامة وما تخصص منه بمقتضى بنود لجهات أو المشروعات محددة.

وكذلك سائر الأموال التي خرجت من ملكية الأفراد، وخصصت لمحتاجين أو لغيرهم كذريات متلاحقة لأسرة ما، أو لنقابة ما، أو لموظفين أو حرفيين في عمل ما. ومناط الحكم في ذلك كله أنها أموال لم يتحدد مالكوها، ومن ثم لم تتحقق الملكية التامة لها.

---

(1)- انظر صفحة ٩٦ من هذا البحث

بداية ونهاية الحياة

مِنَ ٱلنَّاحِيَةِ ٱلشَّرْعِيَّةِ وَٱلطِّبِّيَّةِ وَٱلقَانُونِيَّة

مدخل إلى البحث:

لن يكون هذا البحث أكثر من نواة أو مدخل إلى مشروع بحث متكامل يتناول حكم انتفاع إنسان بأعضاء إنسان آخر حيا وميتا.. وأغلب الظن أن مكتبتنا العلمية الإسلامية ما تزال فقيرة إلى بحث يتناول هذه المسألة مفصلة من أطرافها. ولعل في العلماء المتخصصين بكلا طرفي هذا الموضوع الطبي والشرعي، من يلهمه الله النهوض بهذا المشروع ويوفقه للقيام به على أتم وجه.

سأبدأ هذا البحث المكثف بالحديث عن الحياة ومفهومها عند الأطباء، وفي مصطلح الشريعة الإسلامية ثم أتحدث عن أبرز ما يترتب على بداءة الحياة بالنسبة للإنسان، من الأحكام المقررة في الشريعة الإسلامية، وعن موقف الأطباء من تحديد بدء الحياة وما يترتب على ذلك من وجهة نظرهم.

ثم أنتقل إلى الحديث عن نهاية الحياة المعبر عنها بالموت، وعن موقف الشريعة الإسلامية مما يسميه الأطباء، بالموت الدماغي، مع إبراز الخلاف القائم بين المعنى المعتمد للموت عند علماء الشريعة الإسلامية، ومعناه لدى جمهرة الأطباء في هذا العصر.

ولابد أن نبني على هذا الخلاف التساؤل التالي: أيهما أجدر علميا واجتماعيا بالاعتماد في هذه المسألة، ما يقرره علماء الشريعة الإسلامية، أم ما يؤكده الأطباء، مستندين في ذلك إلى أدلتهم العلمية والتجريبية؟ وسنحاول أن نجيب عن هذا التساؤل في حينه.

وعلى كل حال، فعلى أي المعينين للموت تترتب سلسلة الأحكام الكثيرة

والمتنوعة، من تجهيز ودفن وميراث، وانحلال لعقدة الزواج، وإمكان الانتفاع من أحد أعضاء الميت لمريض قابل للشفاء؟ وهل للقوانين السارية اليوم موقف مخالف لموقف الشريعة الإسلامية؟

أعود فأؤكد في نهاية هذه الخطة التي قد رسمتها لهذا البحث، أنني لن أتناوله إلا من خلال خطوط عريضة، وبيانات إجمالية، ومواقف محتملة... آملا أن يتوفر لها من يتناولها بالتفصيل الوافي الذي تنتظره مؤسساتنا الشرعية والقانونية والطبية والاجتماعية. والله ولي التوفيق.

ما الحياة؟ ومتى تبدأ في كيان الإنسان؟

يسير كل من الرؤية الطبية والشرعية، بحثا عن معنى الحياة، على خطين متوازيين مستقلين، لم ينطلقا من بداية واحدة، ومن ثم فلا يؤمل أن يلتقيا عند نهاية واحدة.

الرؤية الشرعية تتجاوز ظاهرة الحياة إلى مصدرها وهو الروح. ومن ثم فهي تمضي وتنقب باحثة عن بداءة الحد الزماني الذي تسري فيه الروح إلى الكيان الإنساني، فيعد عندئذ واحدا من الأحياء. ولا ريب أن الأداة التي تعتمد عليها هذه الرؤية في ذلك إنما هو الخبر والنص الآتيان من عند الله.

وأما الرؤية الطبية، فلا تتعامل (علميا) بما وراء ظاهرة الحياة وآثارها. إذ هي لا تملك أداة علمية تحليلية لتخوض بها في مجهلة ما وراء المادة التي تنبسط عليها مظاهر الحياة، بحثا عما يسميه القرآن بالروح.. والخبر والنص لا يدخلان في قاموس الدراية الطبية والدراسات العلمية الحديثة.

ومن هنا، فإن مطمح نظر علماء الشريعة الإسلامية، معرفة الميقات الذي تسري فيه الروح التي هي سر من أسرار الله عز وجل، إلى كيان الإنسان في طوره التكويني الأول، دون أن يهتموا بظواهر الحياة، وآثارها وتنوعاتها في مجال هذا البحث. أي البحث عن ميقات بدء الحياة.

أما الأطباء، فنظرا إلى أن الشيء الوحيد الخاضع لمعارفهم ودراساتهم، إنما هو هذه الظواهر الحياتية وحدها، فقد كان مطمح نظرهم تتبع النقطة التي يتجلى لهم عندها أول وأبسط ظاهرة من ظواهر الحياة، دون أن يرهقوا عقولهم بما لا قبل لهم بفهمه ولا سبيل لهم إلى رصده واتخاذ أي قرار بشأنه، ألا وهو الروح.

ولما قيل لهم: فما الحياة؟ لم يتسن لهم أن يعرفوها إلا بالظواهر المتميزة التي تبدو على الجسد... إذ كان الجسد هو موضوع بحثهم ومحور علمهم واختصاصهم. والظواهر التي يتميز بها الجسد الحي كثيرة، منها الحركة والنمو والتكاثر، والتنظيم الباعث على التناسق بين الأجزاء.

فمن هنا انبثق الخلاف بين الأطباء وعلماء الشريعة الإسلامية في الميقات الدقيق الذي تبدأ فيه الحياة سارية في جسم الإنسان.

أما علماء الشريعة فقرروا أن الحياة تدب في جسم الإنسان بعد مرور مائة وعشرين يوما من بدء الحمل. وإنما قصدوا بالحياة مصدرها وأساسها وهو الروح. وإنما اعتمدوا في ذلك على الخبر الصحيح الذي تلقوه عن رسول الله ﷺ والذي يقول فيه:

(إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح)[1].

أي فهم لم يعتمدوا في قرارهم هذا على دراية خاصة أو اكتشاف علمي تميزوا به عن الأطباء. إذ لا سبيل لهم ولا للأطباء إلى ذلك، وإنما اعتمدوا فيه على النص الثابت والخبر الصحيح المنبئ. وهو المنهج الوحيد لمعرفة الغيبيات التي لا سبيل للحواس إلى إدراكها، في ميزان الإسلام وحكمه.

وهذا هو السبب الذي حدا بعلماء الشريعة الإسلامية إلى أن لا يلقوا بالا لتلك الظواهر الحياتية التي وقف عندها الأطباء، والتي تسبق كمال الأشهر الأربعة من عمر الجنين، كالنمو والحركة ونبض القلب إذ هي شيء مستقل عن الروح وآثارها، كيف وإن الروح لم تنفخ في الجنين بعد.

وأما أكثر الأطباء ومن هم على شاكلتهم، ممن يتتبعون الدراسات الطبية والبيولوجية، فيرجحون أن الروح التي لا تفسير لها عندهم إلا أنها السر المجهول والكامن وراء مظاهر الحياة، تسري في محصول الرحم منذ بدء العلوق، أو بعد أيام يسيرة منه. ويلحون على ضرورة تأويل كلام رسول الله في الحديث الصحيح السابق بما يتفق وتصوراتهم هذه.

وقصارى ما يستدلون به على تصورهم هذا، ثبوت الحياة الجرثومية أو النباتية في المادة المنوية، منذ أولى مراحل الحمل، مع عدم رغبتهم -كما أوضحنا- في التفريق بين هذه الحياة التي يؤكدونها والتي لا نشك بدورنا فيها،

---

(1)- رواه الشيخان من حديث عبد الله بن مسعود. وفي رواية: ثم يكون علقة في ذلك مثل ذلك...ألخ

وبين نفخ الروح الذي حدث عنه رسول الله ﷺ.

وإني لأجزم بأن هذا الربط بين الحياة الجرثومية التي تتجلى منذ أوائل الحمل بدون خلاف، وبين نفخ الروح التي لا نعلم من حقيقتها شيئا، ربط غير علمي، ولا يرفده إلا الظن، بل التخيل والوهم.

والذين يخضعون علومهم الطبيعية لمعارفهم الإسلامية، يدركون هذه الحقيقة التي تتجلى لكل متدبر، ويؤيدونها. وقد ورد في كتاب (خلق الإنسان) للدكتور محمد علي البار، أن مظاهر التخلق ودلائل الحركة الإرادية، إنما تتكامل وتتجلى في الشهر الرابع من عمر الجنين. وهو الأمر المتفق مع ما أخبرنا به الصادق المصدوق عليه الصلاة والسلام[1].

ما يترتب على هذا الأمر من الأحكام:

نظرا إلى أن أكثر الأطباء يصرون على أن يحصروا مفهوم (الحياة) في الظواهر التي هي قصارى ما قد وصل إليه العلم من فهم لكنه الحياة، ومن ثم يصرون على أن هذه الظواهر تتجلى تباعا منذ أول الحمل، فإن المؤمنين منهم، أي الذين يأخذون بعين الاعتبار حرمة قتل النفس الإنسانية بغير حق، وحرمة الإجهاض العلاجي والاجتماعي، يرون أن حكم هذه الحرمة يبدأ مع أولى مراحل الحمل. إذ إن الحياة تكون موجودة آنذاك، ويمكن أن يتم رصد ظواهرها

---

[1]- انظر (خلق الإنسان) للدكتور محمد علي البار ص٣٥١-٣٦٠ وكتاب (تحديد النسل وقاية وعلاجا) لكاتب هذا البحث ص٢٠٥ وما بعدها

مع بداءة الحمل. فالمعنى العدواني الذي هو أساس التحريم وسببه مصاحب لإسقاط الحمل منذ بداءته.

أما علماء الشريعة الإسلامية، فنظرا إلى أنهم إنما يعتدون بالحياة التي تكون ثمرة لسريان الروح في الجسد، ونظرا إلى أن الصادق المصدوق عليه الصلاة والسلام قد أخبر في الحديث الصحيح الذي مر بيانه أن الروح تنفخ في الجنين بعد مرور مائة وعشرين يوما من بدء الحمل، فقد قرروا أن الحكم المنبثق عن نهي القرآن من إزهاق الروح الإنسانية بغير حق، يقتضي حرمة إسقاط الجنين بدءا من سريان الروح فيه. أي بعد مرور أربعة أشهر على الحمل.

ولكن جمهور الفقهاء قرروا حرمة إسقاط محصول الرحم، بدءا من أولى مراحل التخلق، أي ظهور المعالم الأولى للشكل الإنساني، وذلك عندما يسمى محصول الرحم مضغة.. والذي حملهم على ذلك الأحاديث الصحيحة الواردة في حكم العدوان على (الجنين).

من ذلك ما رواه الشيخان من حديث أبي هريرة أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى فطرحت جنينها، فقضى رسول الله فيها بغرة. ومثله ما رواه الشيخان عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قضى في الجنين (أي في إسقاطه) بغرة. والغرة نصف عشر الدية الكاملة.

وجه الدلالة في هذين الحديثين على ما قرره جمهور الفقهاء، هو أن رسول الله ﷺ لم يقيد حرمة إسقاط ما في الرحم بمرحلة ما بعد نفخ الروح، بل جعل مناط حكم الحرمة مطلق العدوان على الجنين، بوصف كونه يسمى جنينا،

سواء نفخت فيه الروح أم لم تنفخ.

غير أنهم أخرجوا مرحلة ما قبل التخلق من شمول الحكم، لأن الفقهاء تتبعوا المرحلة التي يسمى عندها محصول الرحم جنينا، ورجعوا في ذلك إلى اللغة، فوجدوا أن اسم الجنين إنما يطلق على المضغة عندما تظهر عليها الخطوط الأولى لشخص الإنسان وإن كانت في مرحلتها الابتدائية البسيطة. فأما قبل ذلك فلا يسمى محصول الرحم جنينا ومن ثم لا تناط به حرمة الإسقاط.

ويقول الإمام المزني: (أقل ما يكون به جنينا أن يفارق المضغة والعلقة، حتى يتبين منه شيء من خلق الآدمي، إصبع أو ظفر أو عين أو ما أشبه ذلك)[1].

وقد علمنا أن حرمة الإسقاط إنما ارتبطت بصحة تسمية ما في الرحم جنينا بدليل من الحديث النبوي الذي سمى ما في الرحم جنينا، ثم إن اللغة حددت لنا معنى الجنين والمرحلة التي يكتسب فيها محصول الرحم هذا الاسم[2].

ونظرا إلى أن مسألة الإسقاط هذه لا تدخل في نطاق بحثنا الذي نحن بصدد معالجته، فلنكتف منها بهذا البيان الموجز. المتعلق ببدء الحياة وأهم الأحكام المترتبة عليها.

---

[1]- هامش كتاب الأم للشافعي: ١٤٣/٥ طبعة بولاق

[2]- انظر لسان العرب مادة (جنين) والأم للشافعي ج١٢ ص٣٨٤ ف٢٢٥٩٢ بتحقيق الدكتور أحمد حسون

ما الموت؟ ومتى يتم التحقق من وقوعه؟

الموت بعبارة بسيطة يفهمها الناس جميعا، خروج الروح من الجسد. أي إن الموت لا ينزل بالإنسان ولا يقال عنه، إنه قد مات، إلا بعد أن تفارق الروح جسده كله.

وقد كانت السيدة ندى الدقر على حق عندما قالت في كتابها (موت الدماغ بين الطب والإسلام) : (لا يعتبر المحتضر ميتا، ولا تجري عليه أحكام الموت إلا بعد مفارقة الروح مفارقة تامة للجسد)[1].

والمعلوم أنه ليس لدينا في الاصطلاح الشرعي أو اللغوي أو الطبي أكثر من معنى واحد للموت. ولعل التعريف الذي ذكرته هو أصدق تعريف يمكن أن يجتمع عليه أصحاب هذه الاصطلاحات كلها.

غير أن بوسعنا أن نستبدل بكلمة الروح كلمة الحياة، رعاية لمن لا يتعاملون مع كلمة الروح ولا يفقهونها، من أولئك الذين يحصرون بحوثهم في دائرة المصطلحات العلمية المادية الحديثة فنقول: الموت انقطاع الحياة عن البدن انقطاعا تاما.

وعلى كل حال، فإننا لا نعرف جوهر الروح كما لا نعرف جوهر الحياة. ومن ثم فليس من سبيل أمامنا لمعرفة أن الروح، أو الحياة، قد فارقت الجسد فعلا مفارقة تامة، إلا أن نتتبع الظواهر التي من شأنها أن تعقب ذلك.. الشأن في

---

[1]- موت الدماغ بين الطب والإسلام ص١٣٦ للسيدة ندى الدقر

ذلك كالشأن في بداءة الحية أو بداءة سريان الروح في الجسد. فكما أننا لم نتبين بداءة الحياة في الجنين إلا بظهور الآثار التي تجلت على أعقاب سريان الروح فيه، كذلك لا نتبين نهاية الحياة التي هي في يقيننا ثمرة لوجود الروح لا بظهور الآثار التي من شأنها أن تتجلى على أعقاب مفارقة الروح له. ولئن كنا لا نعلم متى وكيف تفارق الروح أجزاء الجسد وخلاياه، فبوسعنا أن نستيقن ذلك إجمالا برؤية الآثار التي خلفتها مفارقة الروح.

والآن، ما هي الظواهر والآثار التي تتجلى على أعقاب مفارقة الروح أو الحياة للجسد؟ ثمة ظاهرتان أساسيتان يدور عليهما الدليل الشرعي على الموت. وهما سكون النبض، ووقوف حركة القلب وقوفا تاما.

إلا أنه يجب الاحتياط والتحري بتلمس أدلة أخرى، كلما حامت الشبه وظهرت موجبات الشك والريبة، لا سيما من جراء الأسباب التي أدت إلى الموت[1].

يقول الإمام النووي ناقلا عن الإمام الشافعي في الأم:

(فإن مات فجأة، لم يبادر بتجهيزه، لئلا تكون به سكتة ولم يمت. بل يترك حتى يتحقق موته) ثم قال (وذكر الشافعي والأصحاب للموت علامات، وهي أن تسترخي قدماه وينفصل زنداه ويميل أنفه وتمتد جلدة وجهه، زاد الأصحاب: وأن ينخسف صدغاه)[2].

---

(1)- انظر الجزء الأول من قضايا فقهية معاصرة لكاتب هذا البحث: ص١٢٦

(2)- المجموع للنووي: ٥/١٢٤-١٢٥ وانظر المغني لابن قدامة: ٢/٤٥٧

موت الدماغ وموقف كل من الأطباء وعلماء الشريعة في ذلك:

عرف الأطباء موت الدماغ بأنه تلف دائم في الدماغ يؤدي إلى توقف دائم لجميع وظائفه بما فيها وظائف جذع الدماغ[1].

ويتبين موت الدماغ هذا بعد تشخيص طبي يكشف عن تلف قشرة الدماغ وغياب تام لفاعليته، كما يكشف عن غياب منعكسات جذع الدماغ، وغياب منعكسات التنفس.

ومن آثار موت الدماغ الغيبوبة المستمر وفقد الإدراك والحس بشكل كلي، وفقد الحركة الإرادية وتوقف التنفس واسترخاء العضلات وشخوص البصر مع غياب سائر المنعكسات التي تستجيب لها العين.

غير أن الأجهزة الحديثة والأدوية المتميزة، قد تلعب دورا كبيرا في توفير التنفس الاصطناعي الرتيب لمن أصيب بهذا الموت، وفي تنظيم ضغط الدم وسريانه في جسمه ومده بالحرارة اللازمة.

والآن، هل ينطبق موت الدماغ على الموت الكلي المعهود الذي يصاب به الجسد كله، ومن ثم فهل تترتب عليه الآثار الشرعية والقانونية المعروفة للموت؟

كثيرون هم الأطباء الذي يذهبون إلى أن موت الدماغ تعبير علمي دقيق عن نزول الموت بصاحبه وأن ما يسمى بالموت الكامل الحقيقي لا يختلف عن موت الدماغ بشيء. ومن ثم فإن هؤلاء الأطباء لا يترددون في تطبيق أحكام

---

(١)- موت الدماغ بين الطب والإسلام: ص٥٦

الموت ونتائجه على من قد ثبت بالدليل الطبي الصحيح موت دماغه.

ولكن هل هذا القرار صحيح بالمقياس العلمي، قبل أن نتساءل عن مدى صحته بالمقياس الشرعي؟

قلت قبل قليل: إن حقيقة الموت مجهولة لدى الطب الحديث ومصادره الغربية.. وجميع التعاريف الطبية الحديثة للموت إنما يتناول منه ظواهره وآثاره المادية المحسوسة. تماما كسائر التعاريف الطبية للحياة. كلاهما سر غامض يستعصي على الإدراك العلمي، بإجماع سائر علماء هذا الشأن قديما وحديثا.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن ما يسمى بالموت الدماغي ليس إلا واحدة من ظواهر الموت وآثاره. فمن أين يأتي اليقين بأن وجود هذه الظاهرة تساوي أو تعني الموت؟.. لو أتيح للعلم أن يستيقن بأن الموت الذي هو في حقيقته سر غامض ومجهول، ليس له إلا ظاهرة واحدة، وهي ما يسمى بموت الدماغ، فإن ذلك يعني أن الموت قد عرفت حقيقته وكشف سره، إذ هو لن يكون عندئذ أكثر من هذه الظاهرة ذاتها.

ولكن ما دام الطب، بكل علمائه، يقرر أن الموت في حقيقته شيء آخر، فلن يكون الموت الدماغي إلا واحدا من المؤشرات على وجوده، ربما كانت له قيمته الكبرى في بث ما يمكن أن نسميه الظن الراجح، ولكنه لن يرقى بالعقل العلمي الدقيق إلى مستوى اليقين بأن وجود هذه الظاهرة وحدها، من بين الظواهر الأخرى، يساوي الموت المحقق، ويبعث اليقين في العقل بنزول عادية الموت الذي لا نعرف حقيقته.

إذن، فلابد من البحث عن مزيد من الظواهر والمؤشرات كلما أمكن ذلك، لكي يدنو الظن إلى اليقين والطمأنينة النفسية جهد الاستطاعة.

بعبارة أخرى: إن الموت الدماغي إذ يحدث في شخص ما، مع وجود بعض مظاهر الحياة على مستوى أعضائه وخلاياه، لا يمكن أن يشكل يقينا بأن وجود هذه المظاهر كعدمها تماما، وبأن سر الموت الغامض قد نزل بصاحب هذه المظاهر وأصبح حقا في عداد الأموات.

ومما يزيد الشك والريبة في الأمر، ما سجلته وسائل الإعلام العامة في الغرب، من حالات قليلة أو كثيرة عادت فيها الحياة المستقرة إلى من وقعوا في غيبوبة تامة، وفسرت من قبل أطباء ماهرين بعد الفحوصات التي أجريت لهم، بأنها نتيجة موت دماغي[1].

ومع تسليمنا بما عقب به بعض الأطباء على هذه الحالات، من أنها إنما فسرت بموت الدماغ بسبب أخطاء في التشخيص، لعدم التزام المشخصين والمعالجين بالمعايير اللازمة-: فإننا نقول: ونظرا إلى أن الوقوع في هذه الأخطاء محتمل، فإن الحيطة في هذا الأمر الهام يقتضي أن لا يفسر الموت الدماغي بأنه موت حقيقي متكامل، سواء اعتبرنا مصدر الحيطة في ذلك احتمال الخطأ في التفسير، أو احتمال الخطأ في التشخيص.

هذا، بالإضافة إلى ما هو معروف، من أن قرار اعتبار الموت الدماغي موتا حقيقيا كاملا، لم يكتسب بعد إجماع الأطباء الغربيين، بل لا يخلو الأمر

---

(1)- انظر: موت الدماغ بين الطب والإسلام ص٧١

من اعتراضات ومناقشات لهذا القرار.

إن هنالك من يعترض قائلا: إن المعايير التشخيصية مختلفة عن إعطاء الأدلة القاطعة على أن موتا دماغيا قد وقع فعلا. إذ قد يكون الحادث تلف قشرة المخ، فتتلف بذلك مراكز الإرادة والوعي كلها، إلا أن جذع الدماغ لا يزال سليما. ومن ثم فإن المراكز العصبية التي تنظم العمليات الحيوية في الجسم، كالحرارة والنبض والتنفس تبقى عاملة.. وقد لا يتبين ذلك لدى الفحص السريري أو التخطيط الذي يتتبع مدى كهربائية الدماغ[1].

والخلاصة أن الطب لا يستطيع أن يؤكد لنا أن موت الدماغ موت حقيقي كامل. ذلك لأن الطب يجهل حقيقة الموت. غير أن الطب بوسعه أن يحدثنا عن حقيقة موت الدماغ، ويؤكد لنا وقوعه ربما.

وإذا ثبت أن الأمر كذلك، فليس منطقيا أن يسن قانون يتضمن اعتبار الموت الدماغي موتا حقيقيا كاملا، بحيث يمكن أن تترتب سائر أحكام الموت عليه، ومنها جواز اقتطاع عضو منه ليغرس في جسم إنسان آخر، أيا كان الشرط الذي قد يراعى في ذلك.

ومع هذا، فإن سائر الدول الغربية تقريبا، أصدرت مراسيم تشريعية تقضي بأنه يجوز عند حدوث الموت الدماغي والتأكد منه، استقطاع أعضاء منه لصالح أناس أحياء هم بحاجة إليها!..

أما قوانين البلاد العربية، فهي بين منكر لاعتبار موت الدماغ موتا

---

[1]- المرجع المذكور، بدءا من ص٧١ وما بعد، تحت عنوان، اعتراضات حول موت الدماغ ومناقشتها.

حقيقيا، كمصر، وساكت عنه إلى الآن كسورية والكويت ودولة الإمارات العربية المتحدة، ومقر بأنه يعد موتا حقيقيا كالعراق.

موقف الشريعة الإسلامية من موت الدماغ:

أعرض أولا رأي طائفة من الباحثين المتخصصين في الشريعة الإسلامية، وبعض قرارات المجامع الفقهية في هذه المسألة، ثم أدلي بالرأي الذي أراه في ذلك.

❁ قرر شيخ الأزهر السابق الشيخ جاد الحق رحمه الله، جوابا على سؤال ورده بهذا الأمر، أن الموت الذي تبنى عليه الأحكام الشرعية، لا يتحقق إلا بمفارقة الروح الجسد، بحيث تنتهي سائر مظاهر الحياة من تنفس ونبض وتماسك عضلات وغير ذلك.. وأكد أن الطب الحديث قد ذهب إلى أن من الممكن التأكيد من موت المخ (الدماغ) بتوقف جهاز رسم الدماغ الكهربائي عن إرسال أو استقبال ذبذبات. إلا أن هذا لم يصل بعد إلى مرتبة الحقيقة العلمية المستقرة. ومن ثم فلا يجوز أن يبنى على هذه الظاهرة وحدها، الأحكام الشرعية[1].

❁ يرى الدكتور توفيق الراعي (جامعة الكويت) أن العبرة في إصدار قرار الموت إنما هي في انقطاع الحياة عن الجسد كله، بما في ذلك العقل. وعليه فإن

---

(1)- مجلة الأزهر: السنة ٦٥ ج٥ ص٦١٢ نقلا عن (موت الدماغ بين الطب والإسلام) ص١٥٥

الشخص المصاب بموت الدماغ، فاقد للحياة العقلية والحسية دون الحياة الجسدية، التي ربما تكون لا تزال سارية في بعض أجزائه ومن ثم فإن القرار القاضي بموت الدماغ لا يعني بالضرورة الموت الجسدي الكامل[1].

❁ غير أن الدكتور أحمد شرف الدين يرى في كتابه (الأحكام الشرعية للأعمال الطبية) أن من أصيب بموت الدماغ يعد أنه مات شرعا. ومن ثم تترتب أحكام الوفاة عليه.

❁ ويرى هذا الرأي ذاته الشيخ محمد مختار السلامي مفتي تونس، في بحث له قدمه إلى المجمع الفقهي بجدة، مؤكدا أن قيادة الحياة إنما هي بيد الدماغ. فإذا تلف الدماغ فقد انتهت الحياة إلى غير رجعة.

❁ أما الدكتور عقيل العقيلي، فيتحفظ في الحكم على موت الدماغ بأنه موت حقيقي، ويرى أنه أقوى الأمارات على الموت واقعا أو توقعا. غير أنه لا يجوز الحكم بالموت التام بموجب هذه الأمارة وحدها. ويفرق هو الآخر بين ما يراه أو يسميه الحياة الجسدية العامة والحياة الإدراكية الخاصة[2].

❁ أصدر المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي بمكة في دورته العاشرة المنعقدة بمكة المكرمة قرارا يقضي بجواز رفع أجهزة الإنعاش عند تشخيص موت الدماغ، معتبرا أن موت الدماغ وحده لا يكفي لتشخيص الوفاة (بل لا

---

[1]- من بحث له في أعمال ندوة الحياة الإنسانية بداية ونهاية في المفهوم الإسلامي

[2]- من كتابه حكم نقل الأعضاء: ص١٥٤ وما بعدها

يحكم بموته شرعا إلا إذا توقف التنفس والقلب توقفا تاما، بعد رفع هذه الأجهزة)[1].

ولكن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، بجدة، ذهب إلى خلاف ذلك في مؤتمره الثالث الذي عقد بعمان عام ١٤٠٧ فأفتى باعتبار موت الدماغ موتا شرعيا، وهذا هو نص القرار:

يعتبر شرعا أن الشخص قد مات، وتترتب جميع الأحكام المقررة شرعا للوفاة عند ذلك، إذا تبينت فيه إحدى العلامتين التاليتين:

١-إذا توقف قلبه وتنفسه توقفا تاما، وحكم الأطباء بأن هذا التوقف لا رجعة فيه.

٢-إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطلا نهائيا، وحكم الأطباء الإختصاصيون الخبراء بأن هذا العطل لا رجعة فيه، **وأخذ دماغه في التحلل**. وفي هذه الحالة يسوغ رفع أجهزة الإنعاش المركبة على الشخص، وإن كان بعض الأعضاء، **كالقلب مثلا لا يزال يعمل آليا بفعل الأجهزة المركبة**[2].

غير أن هذا القرار الثاني لا يخلو من غموض يكتنفه لسببين:

أولهما الجملة الأخيرة فيه، وهي (وإن كان بعض الأعضاء كالقلب مثلا لا يزال يعمل آليا بفعل الأجهزة المركبة) إن هذه الجملة اعتراف من واضعي

---

(١)- قرارات المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي لدوراته العاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة والثالثة عشرة صفحة ٢١

(٢)- مجموعة قرارات المجمع الفقهي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي للدورة الثالثة-عمان

القرار بأن هذه الفتوى خاصة بما إذا ثبت أن عمل القلب متوقف ذاتيا، ولكنه مستمرا آليا بفعل الأجهزة المركبة. ولا شك أن الحكم بوقوع الموت في هذه الحالة محل إجماع. إذ يكون قد اجتمعت على موته العلامتان اللتان ذكرهما القرار، وهما موت الدماغ وسكون القلب معا.

ثانيهما: القيد الذي جاء في القرار، معبرا عنه بجملة (وأخذ دماغه في التحلل) ذلك لأن محل البحث والنظر، هو الحالة التي انتهى فيها التشخيص الطبي وما قد يتبعه من فحص لكهربائية الدماغ إلى قرار قاطع بتلف كل من قشرة المخ وجذع الدماغ، بقطع النظر عن مرور زمن بدأ الدماغ على أعقابه بالتحلل. بل إن من الثابت أن الدماغ إذا بدأ بالتحلل وظهر ذلك بوسائل التشخيص ونحوها فإن القلب هو الآخر قد انتهى إلى سكون تام.

إذن فقرار المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، صريح في أن موت الدماغ وحده لا يعد موتا شرعيا، في حين أن قرار المجمع الفقهي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي غامض يناقض أوله آخره.

الذي أراه في أمر الموت الدماغي:

أولا: تبين من عينات الآراء الفقهية التي ذكرناها وقرارين لمجمعين فقهيين معروفين، أن قرار الحكم بأن موت الدماغ موت حقيقي كامل، لم يحظ بالإجماع، بل هو لا يزال مجال خلاف وأخذ ورد.

إن وجود هذا الخلاف، بقطع النظر عن الجانب الذي يتمتع بالحجة الأقوى، يعد وحده، دليلا منطقيا على ضرورة التحفظ والاحتياط. والاحتياط في

هذا المجال إنما هو الانتظار وافتراض أن الموت الحقيقي الكامل لم يتم بعد. ولو لم ينهض هذا الخلاف دليلا على ضرورة الاحتياط تحسبا لصحة آراء الآخرين، إذن لكان الأمر يعني عندئذ أنه لا قيمة لهذا الخلاف، وأن وجوده كعدمه، وليس أصحاب أحد الرأيين أحق من أصحاب الرأي الثاني بهذا الاعتبار.

ثانيا- إن موت الدماغ، حتى عند من ينزلونه منزلة الموت الحقيقي الكامل من الأطباء، إنما يعد نذير موت حقيقي، لا أنه هو بذاته الموت الحقيقي. إذ لو صح لهم أن يقرروا بأنه هو ذاته الموت الحقيقي إذن لكانت حقيقة الموت معروفة لديهم، ولما كان سرا غامضا مجهولا على حد تعبيرهم، أي تعبير الأطباء وعلماء هذا الشأن.

ولكنهم مع جهلهم بحقيقة الموت ينزلون موت الدماغ منزلة الموت الحقيقي، بسبب كثرة التجارب المتكررة التي أورثت الطبيب يقينا بأنها حالة موت، وبأن دقات القلب وسريان الحياة في أنحاء من الجسم كل ذلك ليس إلا مسألة وقت يتمثل في بضع دقائق ربما ويسكن القلب بعدها بيقين.

غير أننا نجزم بأن مثل هذا التيقن لا يسمى يقينا علميا لدى التأمل والتحقيق، وإنما هو طمأنينة نفسية انبعثت من كثرة التجارب المتكررة التي لم تشذ، وهي الطمأنينة التي يسميها العلماء باليقين التدريبي. كما يقول الإمام الغزالي[1].

إلا أن هذا اليقين التدريبي المنبعث من طمأنينة النفس لا يكفي وحده في

---

[1]- انظر تهافت الفلاسفة للغزالي أبي حامد: ص٢٤٣ طبعة دار المعارف بتحقيق الدكتور سليمان دينا

صحة الاعتماد عليه بالنسبة لقرار الحكم بالموت لسببين اثنين:

أولهما: أن أحكام الموت إنما تترتب على وقوعه الفعلي التام لا على توقعاته مهما كانت يقينية جازمة. وموت الدماغ، حتى عند من يعدونه بمثابة الموت الحقيقي، ليس إلا نذير موت محقق لابد أن يتم بعد دقائق.

ثانيهما: أن هذه الدلالات أو التوقعات مهما استندت إلى يقين علمي صادر كما قلنا من كثرة التجارب، فإن انتعاش المريض وتوجهه مرة أخرى إلى الحياة ليس مستحيلا عقليا، ومن ثم فليس مستحيلا شرعيا. ذلك لأن الموت الحقيقي التام لم نعلم نزوله اليقيني بعد، ومقدمات الموت وأسبابه وإن لم تشذ قط، ليست أسبابا موجبة بطبعها، وإنما بجعل الله إياها علامات على قربه. ولله أن يبطل دلالتها ويلغي سببيتها للموت عندما يشاء.

وربما قال أحدهم: وحتى العلامات الشرعية التامة للموت، ليست ذات دلالة حتمية على وقوعه. إذ إن الله قادر على أن ينعشه ويوجهه بعد ذلك كله إلى الحياة من جديد. وعندئذ لا نستطيع أن نحكم بموت إنسان حتى يتفسخ وتفوح منه رائحة النتن.. والجواب أن الشارع عز وجل أناط الحكم بموت الإنسان بالعلامات التامة الدالة على موته، مع وجوب مزيد من الحيطة في الحالات الاستثنائية كغرق واحتراق وانتشال من تحت أنقاض هدم. أي فالعهدة في الحكم بالموت بعد استكمال العلامات كلها مع الحيطة الزائدة في الحالات الاستثنائية، إنما هي على الشارع الذي أعطى صلاحية الحكم. أما موت الدماغ وحده دون أن ترفده سائر العلامات الأخرى، فالعهدة بالحكم فيها على الذين

اجتهدوا وقاسوا. ولاشك أن القياس هنا قياس مع الفارق.

ثالثا- قاعدة الحكم باستصحاب الأصل، وهي واحدة من القواعد التي اتفق عليها جماهير الفقهاء، تعني أن الاستناد إلى الحكم باستمرار الحياة التي لا نشك بوجودها، أقوى من مستند الدلالة الطبية على وقوع الموت الذي لا نعلم حقيقته أو على قرب حلوله. ذلك لأن قوة استمرار الماضي في البقاء، أشد من قوة طروء ما قد يلغي هذا الاستمرار ما لم تتغلب أدلة الحادثة الطارئة على استمرار ما جاءت الحادثة نقيضا له. وهذه القاعدة يعبر عنها أيضا بقولهم (الأصل بقاء ما كان على ما كان).

رابعا- وبقطع النظر عن الأدلة الثلاثة السابقة على ضرورة التريث والتحفظ في الحكم بأن الموت الدماغي موت حقيقي، نقول: إن من أهم الأحكام الشرعية التي يجب أن تراعى في كل وقت، إغلاق أبواب الفتنة، والعمل جهد الاستطاعة على عدم تسرب الظنون السيئة. وذلك بالابتعاد عن البواعث عليها. وينطبق هذا الحكم انطباقا تاما على مسألتنا هذه.

لقد كان الناس ولا يزالون يعتدون بالعلامات المعروفة للموت وفي مقدمتها سكون القلب وهمود حركته، دون أن يلتفتوا إلى موت الدماغ الذي لا يعرفه إلا أصحاب الاختصاص والخبرة. وإنما جاراهم الشارع في ذلك، أي في تتبع سائر العلامات المألوفة والمعروفة والقائمة على الاحتياط، سدا لباب الفتنة ودرءا للأسباب التي تبعث على الريب وإساءة الناس الظن بعضهم ببعض.

أي فحتى لو تجاهلنا الأدلة التي ذكرناها، وفرضنا أن الأطباء الذين يرون

أن موت الدماغ بمثابة الموت الدماغي،هم على حق في قرارهم هذا، فإن مبدأ العمل على إغلاق منافذ الفتنة وعلى حماية الأفئدة من أن تعشش فيها الظنون السيئة، يقضي بالانتظار، ريثما تتكامل العلامات التي تطمئن إليها قناعات العامة، بالإضافة إلى تلك التي تطمئن إليها وتجزم بها عقول الخاصة.

وقد أخبرني طبيب مرموق ومختص، عن إنسان مريض، جزم هو وثلة من الأطباء بأنه قد مات موتا دماغيا بالأدلة العلمية التي أورثتهم اليقين. فاتجه عندئذ إلى أهله يقنعهم بموته ويؤكد ذلك لهم بأدلته العلمية المقنعة، ثم حاول أخذ موافقتهم للاستفادة من قلبه لإسعاف مريض آخر وإعادته إلى الحياة المستقرة.. واقتنع الأهل ووافقوا، ولكن الأطباء ما إن باشروا بتهييئ الأسباب لاستخراج قلب قريبهم المتوفى دماغيا، حتى ارتفع العويل والصراخ، وثار الأهل وهاجموا. ومن ثم حيل بين الأطباء وبين تنفيذ ما اتفقوا عليه مع أهل المتوفى... والسبب أن الدلائل العلمية التي يتعامل بها الأطباء، أقنعت عقول أقارب الميت ربما، ولكنها لم تهيمن على عواطفهم ووجدانهم. ولو أن الأطباء، نفذوا ما تم الاتفاق عليه سابقا غير مبالين بالهياج العاطفي الذي تبع ذلك، لتفتحت من ذلك نوافذ إلى فتنة قد لا يملك أحد سبيلا إلى محاصرتها والقضاء عليها، ولربما تسربت شكوك إلى أفكار ذوي الميت، بأن الأطباء الذين أقنعوهم بموت مريضهم قد حصلوا على أموال من آل المريض الآخر، فراحوا يلبسون عليهم الأمر باسم العلم الذي لا شأن لهم به فضلا عن أن تكون عندهم دراية به، لكي تتم لهم هذه الصفقة على حساب حياة قريبهم.

إذن، فهنالك أسباب وعوامل متعددة ومتنوعة، كلها يجتمع على ضرورة ترجيح الحيطة.

والحيطة لا تكلف أكثر من انتظار دقائق معدودات بعد رفع أجهزة الإنعاش، التي لا داعي إلى بقائها بعد التأكد من أنها لا توقظ حياة كامنة في الداخل، ولكنها تبعث فيه اهتزازات آلية آتية إليه من الخارج.

إذن فما الموجب للمغامرة بحكم قد نخالف فيه الواقع الخفي عنا، ومن ثم نخالف بذلك الشرع، ثم قد تتفرع ذيول فتنة لا قبل لأحد بإخمادها والقضاء عليها. وما هي أهمية الدقائق التي بوسعنا أن ننتظرها أمام هذه المغامرة التي لا يستبين أي موجب لها.

أسأل الله أن يلهمنا السداد في الحكم، والرشد في التأمل والفكر، والحمد لله رب العالمين.

ضوابط الإيثار المشروع

مِنْ خِلَالِ كِتَابِ الْمُوَافِقَاتِ لِلشَّاطِبِيِّ

وَأَثَرُهَا فِي حُكْمِ الْعَمَلِيَّاتِ الْفِدَائِيَّةِ

مقدمة: هل الموافقات كتاب أصول فقط؟

يعرف العلماء علم أصول الفقه بأنه أدلة الفقه الإجمالية من حيث جهة دلالتها على الأحكام الشرعية، وما ينبغي أن يكون عليه حال المستدل بها... ولا يكاد يختلف علماء الأصول في هذا التعريف إلا من حيث الصياغة والتعبير.

ولا شك أن سائر كتب هذا الفن المعروفة والمتداولة، تسير مباحثها وفق هذا التعريف تماما، فهي تبدأ بمقدمات تعرف بالحكم وأنواعه، والفقه ومعناه، ثم تتحدث عن أدلة الفقه الإجمالية، الكتاب والسنة والإجماع والقياس، من حيث الإرشاد إلى حقيقة كل منها، ثم إلى كيفية استنباط الأحكام منها، وذلك باتباع قواعد الدلالات اللغوية، وقواعد البيان. ثم تتحدث عن مؤهلات العالم الذي يريد أن يستنبط الأحكام من هذه المصادر وهي البحوث التي تندرج في مسألة الاجتهاد والتقليد.

وكتاب الموافقات يحوي كل هذه المباحث بدون ريب. غير أنه يتجاوزها باستمرار إلى مسائل كثيرة أخرى، بعضها متفرع عن المباحث الأصولية، ومتممات لها. وبعضها الآخر خارج عن دائرة هذه البحوث. وهي في مجموعها من الكثرة بحيث تشكل جل الكتاب ومعظم مسائله حتى أن المتأمل فيه ليجد أن مباحث علم أصول الفقه مغمورة في داخل هذه المسائل الكثيرة الأخرى.

وهذا ما يجعلني أتصور أن كتاب (الموافقات) ما ينبغي أن يصنف مع كتب أصول الفقه المعروفة. بل ينبغي أن ينظر إليه على أنه كتاب فريد من نوعه في هذا الباب، يبحث في فلسفة أحكام الفقه الإسلامي، لينتهي من ذلك إلى

ضبط جزئيات الأحكام الفقهيـة داخـل قواعـد كليـة وعلـل جامعـة ومصـالح راسخة.

ويحسن أن أذكر لهذا بعض الأمثلة:

أولا- يتحدث الشاطبي، بمناسبة بيانه لمعنى الفـرض الكفـائي والحكمـة منه، عن أصل هذا الفرض في نطـاق الحكمـة الربانيـة، فينبـه إلـى أن اختـلاف استعدادات الناس وقدراتهم، منذ نعومة أظفارهم، نظام ربـاني جليـل، اقتضتـه كثرة المرافق الاجتماعية الضرورية لسير حياة الإنسان في طريقها القويـم. فدعـا ذلك إلى تنوع الخدمات الإنسانية، ومن ثم إلى أن يتوازع الناس فيما بينهم هذه المرافق والخدمات، حسب الميولات والاستعدادات المتنوعة التي قسمها الله فيمـا بينهم. وبذلك ينهض مجموعهم بإقامة كلي هذه المصالح، دون أن يقع الجميـع في رهق أو حرج تجاه تحمل سائر تلك المسؤوليات. فمـن هنـا نشـأت ضـرورة الفروض الكفائية. (ج١ ص١٧٩-١٨١).

ثانيا- يتكلم الشاطبي عن مرتبة بين الحلال والحرام خارجة عن الأحكام التكليفية والوضعية وهي ما يسمى بالعفو. ويؤصل هذه المرتبة من خلال التنبيـه إلى أن المباح واحد من الأحكام الخمسة التي تنبثق من صفة التكليـف. غـير أن الإنسان قد تنتابه حالات تخرجه عـن نطـاق المسـؤولية والتكليـف، كالناسـي والمخطئ. فلا يصلح أن توصف أعماله التي جاءت نتيجة نسيانه أو خطئه، بأنها من نوع المباح، لأن نسيانه أو خطأه أخرجه في ذلك النطاق عن ربقة التكليف. فكانت تصرفاته التي نشأت عن خطئه أو نسيانه، مما لا يتعلق به حكم تكليفي.

وليس أليق بهذه التصرفات من اسم (العفو). ويعد الشاطبي من هذه التصرفات الخطأ في الاجتهاد، والرخص بأنواعها، والترجيح بين الدليلين عند تعارضهما مع عدم إمكان الجمع، وكل ما سكت عنه الشارع ولم يتبين قياسه على أي أصل (ج١ ص١٦١ إلى ١٧٦).

ثالثا- أفاض الإمام الشاطبي في الحديث عن مقاصد الشريعة الإسلامية، وما تنطوي عليه من المصالح، كما لم يفعل ذلك أي كاتب في هذا الفن من قبل. بل من المعلوم أن بحث المقاصد كان يشار إليه قبل الشاطبي في سائر كتب الأصول، بأسطر قليلة عند الحديث عن العلة القياسية وأنواعها. ولا نعلم أن في العلماء من فصل القول فيها، هذا التفصيل، وشقق منها فنا مستقلا، قبل الإمام الشاطبي.

ولاشك أن أصل الحديث عن مقاصد الشريعة، داخل في لب موضوعات علم أصول الفقه. إذ هي تشكل مصدرا كبيرا من مصادر الشريعة الإسلامية. ولكن التفريعات الكثيرة التي تناولها الشاطبي في موافقاته لهذا المصدر، أحال هذه المسألة الصغيرة إلى فن مستقل كبير، وجعل منها مرآة لفلسفة الشريعة الإسلامية عموما، أي بقطع النظر عن التعرض للمقاصد بوصفها من مصادر الشريعة الإسلامية.

رابعا- كما أفاض الشاطبي القول في المقاصد والمصالح، فقد أفاض وفصل القول في مسألة متفرعة عنها، وهي حقوق الله وحقوق العباد. فقد قسمها إلى أقسام وفروع كثيرة وقارن بينها، ونبه إلى القاسم المشترك بين

جميعها، وهي حق الله المتمثل في عبودية الإنسان لله عز وجل، ومن ثم فهو الحق الرباني الساري إلى سائر الحقوق مهما تنوعت. ومن هنا كان مرد حقوق العباد كلها إلى حق الله عز وجل، لأنه هو الذي أثبتها لهم، وهو الذي متعهم بها.

وقد ساقه الحديث عن الحقوق بهذا التفصيل إلى عرض مسألة أخرى متفرعة عنها، قلما حفل بها المؤلفون والباحثون، وهي قيام الإنسان بمصالح غيره العينية، متى يشرع ومتى يحظر؟ وهل يسري تكليف الشارع الإنسان بمصالحه وحقوقه إلى تكليفه بمصالح الآخرين وحقوقهم؟... وهذا ما يسمى بمصطلح الشريعة الإسلامية والمصطلح الأخلاقي. بالإيثار.

وهذا ما نريد أن نفصل القول فيه، على ضوء ما انتهى إليه الإمام الشاطبي في كتابه الفريد والمتميز: (الموافقات). لننتهي إلى بيان حكم مسألة هامة يكثر الحديث فيها والتساؤل عن حكمها اليوم.

متى يشرع الإيثار وما هي ضوابطه؟

قلنا إن الإمام الشاطبي انطلق إلى بيان حكم الإيثار من مبدأ انقسام الحقوق عامة إلى قسمين حق لله، وحق للعباد. وبناء على هذا فقد قرر أن الإيثار في حقوق الله عز وجل غير وارد عقلا ولا متصور شرعا. ذلك لأن الإيثار نوع من التصرف العائد إلى رغبة النفس، سواء أكانت ابتغاء مصلحة لها أو ابتغاء مصلحة للآخرين. ومثل هذا التصرف لا يكون سائغا فيما لا يملك المتصرف فيه أي حق.

وينطبق هذا الحكم على سائر العبادات على اختلافها، واجبة كانت أو مندوبة. إذ هي من حقوق الله الخالصة. فليس لمن وجب الحج في حقه، لتوفر أسباب الاستطاعة لديه أن يؤثر غيره بهذه العبادة، فيعطيه المال الذي يملكه أو الراحلة التي لديه، ليستعين بذلك من دونه على الحج، وينال من دونه الأجر عليه.. وإن هو فعل ذلك -بقصد هذا الإيثار لا بقصد صدقة مطلقة تصدق بها عليه- ارتكب بذلك وزرا، وكان كمن استطاع أن يحج فلم يفعل.

ولا يؤجر من يؤثر صاحبه بالصف الأول في صلاة الجماعة، وإن هو فعل ذلك فوت على نفسه ثواب الصلاة في الصف الأول، دون أن ينال مقابل ذلك أي ثواب على الإيثار.

ومثل ذلك من يؤثر غيره بالإمامة في الصلاة، أو بالأذان، مع أولوية المؤثر من حيث توفر الشروط والمرجحات. أما تقديم المفضول الفاضل فليس من قبيل الإيثار أصلا، بل هو رعاية لأصل الحكم وحياطة في القيام بحق الله على وجهه.

هذا بالنسبة إلى حقوق الله الخالصة.

أما حقوق العباد، فمنها -على حد تعبير الشاطبي- ما تغلب فيه حق الله، ومنها ما تغلب فيه حق العباد. وهذا يعني كما أوضحنا أنه ما من حق من حقوق العباد إلا وفيه حق لله عز وجل.. قل أو كثر. ويقول في بيان ذلك والتدليل عليه ما نصه:

(ما كان لله فهو لله، وما كان للعبد فراجع إلى الله من جهة حق الله فيه

ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله، إذ كان لله أن لا يجعل للعبد حقا أصلا) (ج٢ ص٣١٦).

فأما القسم الأول، وهو ما تغلب فيه حق الله عز وجل، فهو الآخر لا يشرع الإيثار فيه، ذلك لأن حق العبد مستهلك في حق الله تعالى فهو في حكم المعدوم من هذا الجانب. مثاله أن يسلم الإنسان نفسه للقتل، بأن يمكن غيره من قتله بدون حق، أو بأن يقتل هو نفسه انتحارا (ج٢ ص٣١٩) ومثل ذلك أن يسلط غيره على عضو من أعضائه بالإعطاب أو الإتلاف (ج٢ ص٣٢٢ وج٢ ص٣٧٦).

أقول: وينبغي التحقيق هنا في المقصود بمعنى الإيثار، كي لا يلتبس ما هو غير مشروع من ذلك بما هو مشروع بل مندوب إليه. والإيثار، فيما عرفه به الشاطبي، هو: أن يترك الإنسان حظه لحظ غيره اعتمادا على صحة اليقين وإصابة لعين التوكل. والملاحظ هو أن المقصود بالغير في تعريفه، أي شخص سواه، وذلك بأن يفضله على نفسه فيما يريد أن يمتع نفسه به. أما أن يترك حظ نفسه رعاية لمبدأ ديني أو حماية لحق مشروع، كمن يقتحم الموت جهادا في سبيل الله وكالصحابة الذين كانوا يحمون رسول الله في الحرب بأبدانهم، فهو غير داخل في الإيثار المراد هنا. وإنما هو مندرج أصالة في قانون سلم الأولويات المتعلق بالمصالح الخمس. وقد علمنا أن درجات هذا السلم تبدأ بالدين فالحياة فالعقل فالنسل فالمال. ومقتضى ذلك أن الشرع يأمر ببذل الحياة في سبيل الدين وأن يضحى بالعقل في سبيل الحفظ على أصل الحياة، وبالمال في سبيل الحفظ

على النسل وما قبله.

وهذا يعني أن الحياة التي لابد من بذلها لحماية الدين، لم تعد لصاحبها شائبة حق فيها إذ هي عندئذ مما تجب التضحية به حفظا ورعاية لما هو أهم، في حين أن الإيثار إنما يكون بتفضل من المؤثر على غيره في إسقاط حظه الذي متعه الله به والعود به عليه.

فإذا تحدد أمامنا المعنى المراد بالإيثار، وتجلى الفرق بينه وبين ما قد يلتبس به، عرفنا السنبب في مشروعية التضحية بالحياة والأعضاء في سبيل حماية الدين والدفاع عن حوزته، وعدم مشروعية التضحية بها إيثارا لحياة شخص آخر. ولا يعارض ذلك ما قد نتوهمه من أن الحياة بكل آثارها ومستلزماتها من حق الإنسان الذي يتمتع بها، لأن هذا الحق مستهلك في حق الله الذي هو مصدره وينبوعه، وقد عبر الشاطبي عن هذا أدق تعبير عندما قال:

(... لأنا نجيب بأن إحياء النفوس وكمال العقول والأجسام من حق الله تعالى في العباد، لا من حق العباد. وكون ذلك لم يجعل إلى اختيارهم هو الدليل على ذلك، فإذا أكمل الله تعالى على عبد حياته وجسمه وعقله الذي به يحصل ما طلب به من القيام بما كلف به، فلا يصح للعبد إسقاطه). (٣٧٦/٢).

أقول: وعلى الرغم من وضوح هذا الفرق بين هذا الإيثار غير المشروع وتلك التضحية الجهادية المشروعة بل المأمور بها، فإن من المهم أن نلفت النظر إلى أنه لا يجوز حتى للمجاهد في سبيل الله أن يضع نصب عينيه أثناء اقتحامه المخاطر، الرغبة في إزهاق حياته. بل يجب أن يتجه القصد منه إلى تحصين

الدين وحمايته من العدو المتربص به، راضيا بالتضحية في سبيل ذلك بروحه إن اقتضت الضرورة. وهذا معنى قول الشاطبي: (لا يجوز التقرب إلى الله بالمشقة ذاتها وإنما يتقرب إليه بالأعمال الشاقة المشروعة).

ومن هنا نعلم أن الفرق الانتحارية التي تغامر بحياتها في سبيل الله عز وجل، بوسعها أن تمارس عملها هذا دون أي حرج ديني ودون الوقوع في معصية الانتحار، إن كان هدف الفدائي من عمله الانتحاري مجرد تحقيق النكاية في الأعداء، مع أمله وثقته برحمة الله وفضله، أن يحميه بخوارق الرعاية من عادية الموت ولكن ذلك لا يكون إلا بإيمان صادق بالله عز وجل.

ثم إن لهذه القاعدة المتعلقة بهذا القسم تطبيقات فقهية كثيرة. من أهمها وأكثرها حداثة مسألة التبرع بالأعضاء للآخرين. فبمقتضى هذه القاعدة لا يجوز لإنسان أن يتبرع بعضو من جسمه لآخر توقفت استمرارية حياته عليه، إن غلب على ظنه أن اقتطاع ذلك العضو منه يسري به إلى الموت أو يعطبه. كما لا يجوز لأحد أن يكرهه على ذلك، ولا يجوز للطبيب الجراحي أن يتولى تنفيذه. وقد فصلت القول في هذه المسألة في الجزء الأول من هذا الكتاب.

* * *

وأما القسم الثاني، وهو ما تغلب فيه حق العبد، وهذا يكون فيما دون أصل الحياة أو استئصال الأعضاء، ويتمثل في الحظوظ التي يمارسها الإنسان عن طريق حياته وبواسطة أعضائه وماله وسائر ممتلكاته. وبممارستها يتسنى له الحصول على ما جبل عليه من نيل الشهوات والاستمتاع بالمباحات وسد

الخلات. ويسميها الإمام الشاطبي (المقاصد التابعة) (١٧٨/٢).

فهذا القسم هو الذي يشرع فيه الإيثار، بل يندب إليه عندما يكون الحافز إليه ابتغاء مرضاة الله. (٣٢٠/٢).

مثال ذلك أن يؤثر الإنسان صاحبه بعضو من أعضائه عند حاجة هذا الثاني إليه، دون أن يجر ذلك إلى ضرر من موت أو عطب مؤكد أو مظنون. كأن يتبرع بإحدى كليتيه أو بشيء من دمه، بعد تقرير طبيب عادل بأن ذلك لا يوقع المتبرع في أي من الخطر الذي ذكرناه.

ومثاله أيضا أن يؤثر الإنسان صاحبه بما يملك من مال أو طعام أو دار أو أثاث. أو أن يؤثره بما يتمتع به من راحة الجسد وسكينة النفس، كسهره على المريض واقتحامه الشدائد والصعوبات بدلا عنه. فكل ذلك مشروع ومثاب عليه.

وفي حق هذا القسم من الإيثار يقول الله عز وجل: ﴿ ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ﴾. وفي حقهم يقول عز وجل: ﴿ ويطعمون الطعام على حبه، مسكينا ويتيما وأسيرا، إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا ﴾.

ويقول الشاطبي في حق هذا الإيثار المشروع: (.. وهو أعرق في إسقاط الحظوظ، وذلك أن يترك حظه لحظ غيره، اعتمادا على صحة اليقين وإصابة لعين التوكل، وتحملا للمشقة في عون الأخ في الله على المحبة من أجله. وهو من محامد الأخلاق وزكيات الأعمال. وهو ثابت من فعل رسول الله ﷺ ومن خلقه المرضي) (٣٥٥/٢).

ولكن الشاطبي يشترط لحصول الأجر عليه، بل يشترط لمشروعيته أن لا يخل الإيثار بمقصد شرعي.

ويدخل الإيثار في عموم الإخلال بمقصد شرعي، إذا كان المؤثر عونا بذلك لصاحبه على ارتكاب محرم، أو إذا كان حامله على الإيثار سمعة أو رياء أو تفاخرا. إذ الإيثار يتحول بذلك إلى عبث أو إضاعة للمال أو إلى ما هو في حكمه، دون أي طائل يعتد به شرعا.

بل يفهم من كلام الشاطبي أن اقتحام الشدائد والأهوال، والسخاء بالضروري من الأموال على وجه الإيثار، لابد لشرعيته من صدق اعتماد على الله وثقة برحمته وعطائه، فإن لم يتوفر ذلك، دخل في القسم الأول، ودخل في إيثار الرجل صاحبه بحياته أو بعضو أساسي في جسمه، وقد علمنا أنه غير مشروع.

ويقول رحمه الله في بيان ذلك (قال النووي: أجمع العلماء على فضيلة الإيثار بالطعام ونحوه من أمور الدنيا وحظوظ النفس بخلاف القربات فإن الحق فيها لله).

ثم يقول: (وهذا ما قبله -أي الإيثار بالمال- على مراتب. والناس في ذلك مختلفون باختلاف أحوالهم في الاتصاف بأوصاف التوكل المحض واليقين التام. وقد ورد أن النبي ﷺ قبل من أبي بكر جميع ماله، ومن عمر نصف ماله، ورد أبا لبابة وكعب بن مالك إلى الثلث، قال ابن العربي: لقصورهما عن درجتي أبي بكر وعمر وهذا ما قاله...).

ثم قال (وتحصل أن الإيثار هنا مبني على إسقاط الحظوظ العاجلة، فتحمل المضرة اللاحقة بسبب ذلك لا عتب فيه إذا لم يخل بمقصد شرعي. فإن أخل بمقصد شرعي فلا يعد ذلك إسقاطا للحظ ولا هو محمود شرعا. أما أنه ليس بمحمود شرعا فلأن إسقاط الحظوظ إما لمجرد أمر الآمر وإما لأمر آخر أو لغير شيء. فكونه لغير شيء عبث لا يقع من العقلاء وكونه لأمر الآمر يضاد كونه مخلا بمقصد شرعي، لأن الإخلال بذلك ليس بأمر الآمر. وإذا لم يكن كذلك فهو مخالف له، ومخالفة أمر الآمر ضد الموافقة له. فثبت أنه لأمر ثالث وهو الحظ. وقد مر بيان الحصر فيما تقدم من مسألة إسقاط الحظوظ...) (٢/٣٥٦).

وقد عقد الشاطبي مقارنة بين الإيثار غير الشرعي الذي مضى بيانه، والإيثار المشروع، من خلال مثال واحد، تتفرع عنه حالتان، وهو مثال إسقاط الإنسان حقه في الحياة أو في استبقاء عضو أصيل من أعضائه، بأن يؤثر غيره على نفسه في ذلك بأي تصرف من التصرفات.

فهذا المثال يمكن تنفيذه بصورتين: الأولى أن يزهق الرجل نفسه بالقتل أو أن يعطبها بقطع عضو من أعضائه، ليعود بالنفع في ذلك إلى شخص آخر. الصورة الثانية أن يبتلى الإنسان بشيء من ذلك من غير اختياره ولا تسببه، كأن أزهقت نفسه أو خسر عقله أو أيا من أعضائه، فقرر أن يتنازل عن حقه في الدية عن عضوه الذي أتلف أو قرر الورثة التنازل عن القصاص أو دية النفس عن حياته التي أزهقت، على وجه الإيثار. فهذه هي الصورة المشروعة والمأثورة.

ولنصغ إلى الإمام الشاطبي وهو يبرز لنا الفرق بين الصورتين، بحيث

يتبين وجه بطلان الإيثار في الأولى وصحته في الثانية.

يقول رحمه الله (.. إن إحياء النفوس وكمال العقول والأجسام من حق الله تعالى في العباد لا من حق العباد، وكون ذلك لم يجعل إلى اختيارهم هو الدليل على ذلك. فإذا أكمل الله تعالى على عبد حياته وجسمه وعقله الذي به يحصل ما طولب به من القيام بما كلف به فلا يصح للعبد إسقاطه. أللهم إلا أن يبتلى المكلف بشيء من ذلك من غير كسبه ولا تسببه. وفاتت بسبب ذلك نفسه أو عقله أو عضو من أعضائه، فهنالك يتمحض حق العبد، إذ ما وقع مما لا يمكن رفعه، فله الخيرة فيمن تعدى عليه، لأنه قد صار حقا مستوفى في الغير كدين من الديون، فإن شاء استوفاه وإن شاء تركه. وتركه هو الأولى، إبقاء على الكلي. قال الله تعالى: ﴿ ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور ﴾ وقال ﴿ فمن عفا وأصلح فأجره على الله ﴾ وذلك أن القصاص والدية إنما هي جبر لما فات المجني عليه من مصالح نفسه أو جسده، فإن حق الله قد فات ولا جبر له. وكذلك ما وقع مما يمكن رفعه، كالأمراض إذا كان التطبب غير واجب ودفع المظالم عنك غير واجب، على تفصيل في ذلك مذكور في الفقهيات) (٣٧٦/٢).

وصفوة القول أن الإيثار، في ميزان الشريعة الإسلامية، تقرب إلى الله بتسخير الذات لرعاية الغير. ومن ثم فلا بد لتحقق هذا التقرب، من خضوع هذه العملية لمبدأ سلم الأولويات في الشريعة الإسلامية.

ويتحصل من مراعاة هذا السلم أن كل ما ثبت للإنسان حق التصرف فيه، كان له حق الإيثار به. ومرد هذا القانون إلى الأحكام المتعلقة بحقوق الله

وحقوق العباد، ودقة التنسيق بينها. فكل ما كان من حقوق الله متمحضا لا يجوز التصرف به ومن ثم لا يجوز الإيثار به. وكل ما كان الغالب فيه حق الله مما فيه حق للعباد، لا يجوز الإيثار به أيضا.

ويبقى القسم الثالث، وهو ما كان الغالب فيه حق العباد، فهذا هو الذي يشرع فيه الإيثار. ومن هنا تظهر دقة تعبير الإمام الشاطبي عن معنى الإيثار بأنه إسقاط حظوظ النفس... فحظ النفس الإنسانية هو الجانب الذي جعله الله حقا للإنسان ضمن ما هو حق لله عز وجل.

وأعيد هنا إلى الذاكرة، أن على من يؤثر غيره بحظ نفسه، أن يتجه منه القصد إلى التصرف بحظه الذي هو حقه، لا أن يتجه منه القصد إلى التصرف بمصدر ذلك الحظ الذي هو حق الله عز وجل. ولذا قلنا: يجوز للمضطر إيثار غيره من المضطرين بطعامه، وإن خاف فوات حياته بشرط أن يكون قصده إنقاذ أخيه، لا جر الهلاك على نفسه. ويجوز للفدائي اقتحام المهالك بشرط أن يكون قصده إهلاك عدوه لا جر الهلاك على نفسه. والفرق بين هذا الفدائي والمنتحر، أن الأول لا يتجه منه القصد إلى إزهاق روحه، بل إلى إهلاك أعدائه، أما الثاني فإنما يتجه منه القصد إلى إزهاق روحه.

ولا ريب أن هذا الشرط وما يتبعه من الفرق يحتاج إلى قدر كبير من الثقة بفضل الله وصدق التوكل عليه. ولنكتف بهذا الموجز الذي ربما كان تأسيسا لبحث متكامل يتضمن (نظرية الإيثار في الشريعة الإسلامية).

قراءة في درجات سلّم الجهاد الإسلامي

وفرق ما بينه وبين وقائع الثورات البشرية في هذا العصر

تداخلت في الآونة الأخيرة، إلى درجة الالتباس، مفاهيم الثورة التي خلفتها أحداث متنوعة، ورسختها في الأذهان فلسفات سياسية وإنسانية شتى، مع مبدأ الجهاد الإسلامي وأحكامه، في أذهان كثير من الناس.

ولعل من أهم العوامل التي سببت هذا التداخل والمزج، وحدة الظروف التي تبعث على الرغبة في التغيير والإصلاح، بل ربما وحدة الحوافز النفسية أيضا، وهي التي تنشأ عادة من تلك الظروف.

على أن هناك عاملا آخر، لا يقل أهمية ربما عن سابقه، وهو تلك الهالة اللامعة من الدعاية التي أحيطت بها كلمة (الثورة) في أذهان كثير من الناس، في أعقاب ثورات عالمية تركت وراءها أصداء كبيرة في الأذهان وفي النفوس، وجرت وراءها ذيولا من النتائج الانقلابية على صعيد الأفكار الاجتماعية والأنظمة الاقتصادية. وهو الأمر لذي وضع جمهرة الشباب المتحمسين من (الثورة) أمام ما يشبه المفتاح السحري الذي لا يعجزه شيء عن فتح المغاليق المستعصية أمام طموحاتها، أيا كانت طبيعة تلك المغاليق المستعصية.

فإذا لاحظنا أن يقظة إسلامية دبت في نفوس كثير من المسلمين بعد طول غفلة عنه وإعراض، في ظل هذين العاملين اللذين من شأنهما أن يملآ الآذان والأذهان بضجيج الثورة، وأن يشدا النفوس إلى رجالها وأبطالها بالانبهار والإعجاب -علمنا أن من الطبيعي، أن يلتجئ أبطال هذه الصحوة الإسلامية إلى الأعمال الثورية ذاتها، بقصد الاستعادة السريعة لحكم الإسلام وسلطته الاجتماعية والسياسية.

ومعلوم أن (الثورة) في عرف السياسة الحديثة، تعني أي تغيير جذري شامل يحدث في مسار الأنظمة السياسية أو الاجتماعية، قفزا فوق سنة التدرج والتطور، سواء تم ذلك بطريقة سلمية أو بعامل عنف وسفك دماء.

فما هي الخصائص التي يمتاز بها الجهاد الإسلامي الذي أعلن رسول الله في الحديث الصحيح أنه ماض ومستمر إلى يوم القيامة، عن (الثورة) التي فتن بها رواد الحركات الإسلامية وكثير من رجال الدعوة الإسلامية؟

إن كلمة الجهاد بمقدار ما هي تعبير عن مبدأ يحتل مقدمة المبادئ الإسلامية في الخطورة والأهمية، تعبير في الوقت ذاته عن أوسع معاني الدعوة الإسلامية وأشملها... إنها ليست، كما يتوهم كثير من الناس اصطلاحا وضعه الشارع ليعبر به عن مجابهة الآخرين بالعنف وقوة السلاح فقط. وإنما هي تعبير عن أقدس ما يتقرب به الإنسان إلى الله، وهو بذل كل ما يملكه من جهد باللسان والقلم والمال والنفس، للتعريف بدين الله عز وجل، ثم لدعوة الناس إليه.

ويعد الجهاد البياني باللسان وما في حكمه من الوسائل البيانية الأخرى أقدس أنواع الجهاد كلها. إذ هو حجر الأساسي الذي تبنى عليه بقية أنواع الجهاد، وهو المنطلق الأوسع الذي يشترك في تحمل مسؤوليته المسلمون جميعا على اختلاف قدراتهم ومستوياتهم.

نفهم هذا واضحا من قول الله عز وجل ﴿ ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إنني من المسلمين ﴾ فصلت: ٣٣

ونفهمه أيضا من قول رسول الله ﷺ: (أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر)[1].

لذا فقد درج الفقهاء في كتبهم الفقهية على افتتاح باب الجهاد بذكر أقدس أنواعه، وهو أن يتوجه المسلمون إلى عامة الناس، بشرح مبادئ الإسلام وبيان عقائده، ثم دعوتهم إلى اعتناقه والالتزام بأحكامه والخروج في سبيل ذلك إلى البلاد الأخرى المجاورة والبعيدة.. ثم إنهم يرتبون على ذلك بيان ما قد يتفرع عن هذا الواجب الجهادي الأقدس، من أنواع الجهاد الأخرى[2].

أما الجهاد القتالي، وهو عدة أنواع، فإنما شرعه الله عز وجل، حماية لأعمال هذه الدعوة الإرشادية، وتوفيرا للمناخ السلمي الذي لابد منه للنهوض بواجب الحوار الذي أمر الله عز وجل به، في قوله ﴿ ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾ النحل:١٢٥ ودرءا للحرابة التي تتمثل في التوجه أو التخطيط لاستلاب أي من الحقوق المادية أو المعنوية من المسلمين[3].

---

(١)- رواه أبو داود وابن ماجه من حديث أبي سعيد الخدري مرفوعا. ورواه الترمذي عنه أيضا بلفظ (إن من أعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر أو أمير جائر) وقد دأب بعض الشباب على تفسير كلمة الحق، بأبلغ ما يمكن أن ينتهي التعبير إليه من القسوة والفظاظة. وهو تفسير باطله لا يتضمنه كلام رسول الله في هذا الحديث قط.

(٢)- انظر مثلا: الشرح الصغير للدردير: ٢٧٥/٢ ط دار المعارف. وتحفة الفقهاء للسمرقندي: ٣٩٩/٣ ط دار الفكر بدمشق. ومغني المحتاج للشربيني: ٢١٠/٤ طالحلبي ونيل الأوطار للشوكاني: ٢٣٠/٨

(٣)- هذا هو مذهب الجمهور: المالكية، والحنفية، والحنابلة. أما الشافعي في أحد قوليه فيرى أن الجهاد القتالي

وبيان ذلك أنه إذا قام من أصر على إسكات صوت الحق في ألسنة الداعين إليه والمعرفين به، وسعى سعيه لتكميم أفواه هؤلاء الناس، دون أن يكون لذلك من موجب إلا أن يقولوا ربنا الله ثم أن يدعوا الناس إلى التأمل في هذه الحقيقة والنظر في براهين صدقها، أو اتجه إلى سلب المسلمين شيئا من حقوقهم، -فإن درجة ثانية في سلم الجهاد تنبثق وتتفرع عن هذا الموقف. ولاشك أن هذه الدرجة أضيق من الأولى في الاحتمالات الزمانية وفي أولي الصلاحية للنهوض بها.

إن على المسلمين في هذه الحال الوقوف في وجه من يريد إسكات صوت الحق ومنعه من أن يبلغ مداه من أفكار الناس وأذهانهم أو يريد العدوان على بعض حقوقهم، وإذا اقتضى الأمر قتالا فالقتال مشروع، بل ربما كان واجبا.

غير أن من المهم أن نعلم أن هذا الجهاد القتالي لا يبتغى به -عندما تتحقق أسبابه- إرغام الناس على الإسلام، وإنما المبتغى منه مقاومة ظاهرة الإرغام والقضاء عليها... ولا يبتغى منه خنق الحريات، بل يبتغى منه حماية الحريات وحماية الفكر من أن يغتال على شفاه أصحابه، أيا كان، وأيا كانوا.

إن من حق صاحب أي رأي أو مذهب أن يعبر عن رأيه ومذهبه، وأن يلقى الناس به يحدثهم عنهم ويحاورهم بشأنه. ثم إن لهم جميعا منتهى الحرية في اختيار ما يشاؤون، وعلى المسلمين جميعا أن يتحركوا في هذا المناخ ذاته

شرع لحمل الآخرين على الإسلام أو الخضوع لأحكام الذمة. وانظر ثبت المراجع وتفصيل ذلك كتابي (الجهاد كيف نفهمه وكيف نمارسه).

ملبين أمر الله عز وجل: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾.

وإذا كان واضحا أن هذا حق إنساني عام، فمن الواضح أيضا أن مقاومة هذا الحق والوقوف في وجهه جريمة إنسانية عظمى يجب التصدي لها بكل ما أمكن. وهذا هو النوع الثاني من أنواع الجهاد.

فإن عز عليك فهم ما أقول، ولم تتبين مدى حماية الإسلام لحق التعبير عن الرأي أيا كان نوعه، فتأمل في قول الله عز وجل من الآية السابقة (وجادلهم) فإن المجادلة لا تكون إلا حيث يصغي كل من الطرفين إلى رأي الآخر. وإذا كانت المجادلة لبيان الحق وتمييزه عن الباطل واجبا كلف الله به المسلمين، فلا شك أن تهييئ مناخه من الإصغاء إلى الرأي الآخر واجب أيضا. إذ إن واجب الجدال لا يتم إلا بتمكين صاحب الرأي الجانح من التعبير بكل أمانة وصدق عن رأيه. فبذلك توجد مادة الجدل والحوار. ومن المعلوم أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

غير أن هذا لا يعني أن الذي يعلن عن آرائه المناقضة لعقائد الإسلام ومبادئه غير مؤاخذ عند الله ﷻ... وإنما الذي نعنيه أن سياسة الدعوة الإسلامية في تنبيه إلى هذه المؤاخذة الإلهية له، تقتضي إقناعه ببطلان رأيه أولا. وهذا الإقناع لا يكون، في كثير من الحالات، إلا بمجاراته مبدئيا في الطريق التي يسير عليها على وجه المحاجة والنقاش.. ألا ترى كيف أذن الله للمرتابين بإعجاز القرآن وبأنه كلام الله، أن يتحدوا قراره وأن يسعوا سعيهم إلى تأليف مثله؟ هذا

مع العلم بأن المسلم الموقن بأنه كلام الله لو فعل ذلـك علـى وجـه التحـدي أو الإنكار لعصى بدون شك، ولزجه ذلك الموقف في الكفر.. غير أن أدب الحـوار مع الجاحدين يقتضي دائما هذه المجاراة... والمجاراة لا تتم إلا حيث تتحقق حرية التعبير عن الفكر والرأي أيا كان نوعه[1].

وإذا كان الإسلام يحمي رأي الطرف الآخر من أي تسلط أو عدوان، تمكينا للمجادلة التي أمر الله بها أن تسير سيرها الطبيعي على طريق البحث عن الحق، أفلا يذهب المذهب ذاته في حماية الصـدع بكلمـة الحـق، ابتغـاء الهدف ذاته؟

فهذا هو الباعث على الانتقال صعدا إلى الدرجة الثانية في سلم الأعمـال الجهادية الداخلة في باب الجهاد. وهي أولى درجات الجهاد القتالي.

ولهذه الدرجة الثانية من أعمال الجهاد، أحكام مشروحة في أماكنها مـن مصادر الشريعة الإسلامية. نلفت النظر هنا إلى أهمها وهي:

أولا- هذا الجهاد القتالي يدخل في نطاق الفروض الكفائية التـي إن قـام بها من يتحقق بهم الهدف المنشود سقطت الفريضة عن الباقين.

ثانيا- أقل ما يتحقق به هذا الجهاد حماية الثغور وتجهيز الجيوش وإعـداد العدة.. فذلك هو الدرع الأول الذي لابد منه لحماية أنشطة الدعـوة الإسـلامية

---

[1]- انظر إلى هذه المجاراة الحوارية في قوله تعالى آمرا رسوله أن يقول للكافرين ﴿ وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ وفي قوله تعالى ﴿ قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين﴾ ولو أن أحدنا قال هـذا الكـلام مقـررا لكفر

السلمية[1]. ثم إن أعمال هذا الجهاد تتسع وتمتد إلى ما وراء ذلك حسب الحاجة التي تفرض نفسها.

ثالثا- حصر الشارع حق القيادة في تسيير أعمال هذه الدرجة الثانية، في ولي أمر المسلمين. فلا يجوز لأفراد الناس وفئاتهم أن يستقلوا بالنهوض بأمر هذا الجهاد القتالي وشؤونه، بعيدا عن قيادة ولي أمر المسلمين وإشرافه. ولا أعلم خلافا في هذا الحكم بين علماء المسلمين وأئمتهم قط.

وإليك بعضا من نصوص الأئمة في ذلك:

يقول ابن قدامة في كتابه المغني (وأمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده. ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك)[2]. ويقول أيضا (فإذا ثبت هذا، فإنهم لا يخرجون إلا بإذن الأمير، لأن أمر الحرب موكول إليه، وهو أعلم بكثرة العدد وقلتهم، ومكامن العدو وكيدهم)[3].

ويقول أبو البركات الدردير في كتابه الشرح الصغير: (ويتعين الجهاد بتعيين الإمام لشخص، ولو عبدا وامرأة)[4].

ويقول الإمام البهوتي في كتابه كشاف القناع: (وأمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده لأنه أعرف بحال الناس وبحال العدو ونكايتهم وقربهم

---

[1]- انظر مقدمات ابن رشد: ٢٦٣ ومغني المحتاج: ٢١٠/٤

[2]- المغني لابن قدامه: ١٨٤/٩

[3]- المرجع ذاته: ١٩٦/٩

[4]- الشرح الصغير: ٢٧٤/٢

وبعدهم. ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك)[1].

ويؤكد الإمام الشافعي في كتابه الأم أن المخاطب بأحكام هذا الجهاد مباشرة، هو إمام المسلمين، فمن خلاله تسري أوامره وأحكامه إلى عامة المسلمين. فيقول:

(يجب على الخليفة، إذا استوت حال العدو، أو كانت بالمسلمين عليهم قوة، أن يبدأ بأقرب العدو من ديار المسلمين، لأنهم الذي يلونهم...)[2].

ثم يوضح أن الخليفة أو الإمام هو الذي يختار الأمير المناسب لقيادة الجيش، فيقول:

(ولا ينبغي أن يولي الإمام الغزو إلا ثقة في دينه، شجاعا في بدنه، حسن الأناة عاقلا للحرب بصيرا بها، غير عجل ولا نزق)[3].

وقد نص الإمام القرافي في كتابه (الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام)، على أن الإمام له أن يشترك مع القاضي والمفتي في أمور القضاء والفتوى. ولكن ليس لأحد أن يشترك معه في أمور الإمامة. بل يستقل بها وحده. ثم عددها وذكر منها تجهيز الجيوش وإنشاء الحروب، فقال:

(إن للإمام أن يقضي وأن يفتي كما تقدم، وله أن يفعل ما ليس بفتيا ولا قضاء، كجمع الجيوش وإنشاء الحروب وحوز الأموال وصرفها في مصارفها

---

(1)- كشاف القناع عن متن الإقناع: ٤١/٣

(2)- الأم: ٩١/٤

(3)- المصدر السابق: ٩٢/٤

وتولية الولاة وقتل الطغاة، وهي أمور كثيرة تختص به، لا يشاركه فيها القاضي ولا المفتي. فكل إمام قاض ومفت، والمفتي والقاضي لا يصدق عليهما الإمامة الكبرى)[1].

ثم عاد فأكد أن رسول الله ﷺ عندما جهز الجيوش وأعلن الحرب...الخ، إنما فعل ذلك بوصف كونه إماما للمسلمين لا بوصف كونه مبلغا عن الله. فقال: (ما فعله رسول الله بطريق الإمامة، كقسمة الغنائم وتفريق أموال بيت المال على المصالح وإقامة الحدود وترتيب الجيوش وقتال البغاة وتوزيع الإقطاعات في الأراضي والمعادن ونحو ذلك. فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر، لأنه ﷺ إنما فعله بطريق الإمامة، وما استبيح إلا بإذنه، فكان ذلك شرعا مقررا)[2].

وهذا الحكم الذي تبين جليا من خلال النصوص التي نقلناها عن مختلف أئمة المذاهب الفقهية هو الذي يفسر تقيد رسول الله ﷺ بالدعوة السلمية، طوال بقائه في مكة، بعيدا عن الجهاد القتالي، على الرغم من العدوان المتلاحق، والاستفزازات المستمرة التي كانت تحيق بالمسلمين. وحسبك أنها ألجأتهم أخيرا إلى الهجرة من ديارهم وأوطانهم.

ذلك لأن المسلمين في مكة لم تكن لهم دولة ولم يكن لهم إمام ولم تكن لهم أرض يدافعون عنها. وإنما كانت لرسول الله ﷺ آنذاك شخصية واحدة، هي

---

[1]- الإحكام للقرافي: ص٦

[2]- المرجع السابق: ص٢٥

شخصية الرسول المبلغ عن الله فقط. ولما كان الجهاد القتالي من أحكام الإمامة، فإن مناخ مكة لم يكن صالحا آنذاك لأكثر من الجهاد بالكلمة والصبر على الصدع بها، بعيدا عن الاشتراك في أي مواجهة قتالية.

فلما استقر برسول الله المقام في المدينة المنورة، وتم الإعلان عن ظهور أول دولة إسلامية، وأول دار إسلام، من خلال الوثيقة التي أملاها على سكان المدينة المنورة والتزموا جميعا بها- بدأ رسول الله منذ ذلك الحين يمارس صلاحياته إماما ورئيسا للدولة إلى جانب كونه رسولا مبلغا عن الله عز وجل. وبذلك تهيأ المناخ للدخول في طور الجهاد القتالي ضد أولئك الذين وقفوا في وجه الدعوة وصدوا عن سبيل الله عز وجل. أو اتجهوا بالعدوان على الحقوق التي متعهم الله بها. فجهز الجيوش وأعلن الحرب على المعتدين وأرسل السرايا هنا وهناك.

وقد دأب بعض الباحثين والكتاب على زعم أن السبب في عدم مواجهة رسول الله المشركين بالقتال إذ كان في مكة، ضعف المسلمين وعجزهم المادي عن المجابهة.

غير أن هذا تصور سطحي جدا. فإن المسلمين الذين جابهوا المشركين في غزوة بدر، لم يكونوا أحسن حالا منهم إذ كانوا مستقرين في مكة في دورهم وبين أهليهم وأولادهم. اللهم إلا أن يكون المراد بضعفهم في مكة عدم وجود دولة تجمعهم وأرض ينطلقون منها.

إذن فقد علمنا أن الجهاد القتالي هذا -وهو الذي يقف في الدرجة الثانية

من أنواع الجهاد- لابد لكي يكون مشروعا من أن ينطلق من أرض إسلامية تكون دار إسلام، ومن أن يقود إليه خليفة أو إمام للمسلمين[1]. فإن لم يتحقق هذا ولا ذاك، فليس أمام المسلمين حينئذ إلا الرجوع إلى ما كان عليه رسول الله وأصحابه في مكة، من الدعوة باللسان والصمود عند الصدع بكلمة الحق، يتجهون بها إلى المبطلين والمعاندين والمهددين والمتوعدين، بثبات ورباطة جأش، إلى أن تتحقق لهم جامعة سياسية تحت ظل دولة.

رد صولة المقتحمين دار الإسلام بقصد العدوان على مال أو عرض.

أما الدرجة الثالثة والأخيرة في سلم البنيان الجهادي، فهي تلك التي تتمثل في مجابهة عدوان من نوع آخر.. إنه هذه المرة لا يتمثل في الصد عن سبيل الدعوة إلى الله والوقوف في وجه التعريف بالإسلام ودعوة الناس إليه والتهديد باستلاب الحقوق. ولكنه يتمثل في اقتحام جماعة من الناس، أيا كانوا، دار الإسلام، والصيال على أي من ممتلكات المسلمين وحقوقهم من أرض أو عرض أو نفس أو مال.

إن على المسلمين جميعا في هذه الحال أن ينهضوا لمجابهة العدوان، بكل ما يملكونه من قوة، وبكل ما يتأتى منهم، من جهد.

ونزيد هذه المسألة بيانا فنقول: إن هذه الدرجة الثالثة في سلم البنيان الجهادي تمتاز بأحكام من أهمها ما يلي:

---

[1] - هذا، ونتعلم أن فسق الإمام لا يبطل إمامته، وقد نقل الإمام النووي في شرحه على صحيح مسلم الإجماع على ذلك. والأحاديث الصحيحة التي هي مستند هذا الإجماع، كثيرة ومعروفة.

أولا- هذا النوع من الجهاد فرض عين على الناس جميعا ذكورا وإناثا، لا يستثنى منهم إلا من لا يتأتى منهم أي مجابهة مفيدة للمسلمين. بل الصحيح أن الوجوب لا يتوقف على إذن الأبوين بالنسبة للأولاد، ولا على إذن الزوج بالنسبة للزوجة[1].

ثانيا- هذا النوع الفريد من الجهاد له جانبان، جانب يتصل اتصالا مباشرا بباب الصيال وحكمه، ومداره على قول رسول الله ﷺ: (من قتل دون ماله فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد)[2]. وله جانب آخر يتصل اتصالا مباشرا أيضا بباب الجهاد في سبيل الله عز وجل وما يتعلق به من أحكام.

ومن المعلوم أن أحكام مجابهة الصائل، أي المعتدي على شيء من مقدسات المسلم أو ممتلكاته، داخلة في أحكام التبليغ، ولا علاقة لها بأحكام الإمامة والسياسة الشرعية، ومن ثم فإن للمسلم أن يرد عن نفسه غائلة الصائلين عليه دون حاجة إلى استئذان ولي أمر المسلمين، وليس لهذا أن يمنعه من الدفاع عن نفسه وعن ممتلكاته.

غير أن هذه المجابهة تدخل، في الوقت ذاته، بشكلها العام المتمثل في الدفاع عن الممتلكات والمقدسات الإسلامية العامة، المعبر عنها بدار الإسلام،

---

[1]- انظر مغني المحتاج للشربيني: ٢١٩/٤ وحاشية الشرقاوي على شرح التحرير: ٣٧٥/٢ والمغني لابن قدامة: ١٩١/٩

[2]- رواه الترمذي والنسائي وأبو داود، ورواه أحمد في مسنده، كلهم من حديث سعيد بن زيد.

وبيت مال المسلمين، والمرافق الاقتصادية والاجتماعية والدينية العامة، أقول: إن هذه المجابهة تدخل، من هذا الجانب، في جوهر معنى الجهاد الإسلامي العام، ومن ثم فإنه يدخل في أحكام الإمامة والسياسة الشرعية.

فكيف يتم التنسيق بين هذين الجانبين، وما الموقف الذي يجب أن يتخذه الفرد المسلم في هذه الحال؟

لاشك أن المصلحة الخاصة العائدة للأفراد، تندرج في نطاق المصلحة العامة العائدة لمجموع الأمة، كما يقول علماء الشريعة الإسلامية وفي مقدمتهم الإمام العز بن عبد السلام[1].

وانطلاقا من هذه القاعدة نقول:

إذا قام ولي أمر المسلمين بما يجب عليه من مجابهة هذا العدوان، واستنفار سائر القوى الإسلامية بل سائر القوى الوطنية للقيام بالواجب المتحتم على كل منهم، فذاك. وما على سائر الناس إلا الانصياع للأمر.

وأما إن أعرض ولي المسلمين عن هذا الواجب الذي كلفه الله به، فإن مما لا ريب فيه أنه يتورط من ذلك في معصية كبيرة، وواجب عامة المسلمين وخاصتهم من أهل العلم وأهل الحل والعقد أن يذكروه بما قد كلفه الله به وأن يأمروه بالنهوض بهم إلى هذا الواجب.

فإن لم يأت عملهم هذا بطائل، فإن لكل من أفراد المسلمين أن يجابه

---

(1)- انظر قواعد الأحكام في مصالح الأنام للعز بن عبد السلام: فصل فيما يشترط فيه العدالة وما لا يشترط فيه العدالة من الولايات: ١/٦٥-٦٩

العدوان بكل ما يملك من قوة وجهد، بل ذلك هو الواجب الذي لا محيص عنه، ولكنه يدخل في باب الصيال، وفي حكم مدافعة الصائل، وهو واجب فردي يخاطب به كل فرد على حدة، ولا يدخل عندئذ في عموم باب الجهاد في سبيل الله. ولا ينحصر هذا الحق في حدود دفاع الفرد عن نفسه بل يشمل الدفاع عن حقوق الآخرين، فلكل منهم أن يرد غائلة العدوان سواء اتجهت إليه أو إلى أي من إخوانه المسلمين أو عامة المواطنين، وذلك لعموم قول رسول الله ﷺ (انصر أخاك ظالما أو مظلوما)[1].

ولكن هل لأفراد المسلمين، في هذه الحالة، أن يختاروا من بينهم أميرا يجتمعون على قيادته ويخضعون لمشورته، كي يتضافر سعيهم ولا يتسرب الشقاق إليهم؟

لم أجد جوابا مباشرا عن سؤال يتعلق بهذه الحالة، فيما هو متوفر لدي من الأمهات والمراجع الفقهية. ولكني أرى أن هذه الحالة تندرج في عموم مسألة ذكرها العز بن عبد السلام رحمه الله، وأفرد لها فصلا جعل عنوانه:

(فصل في تنفيذ تصرفات البغاة وأئمة الجور لما وافق الحق للضرورة العامة) قال في أوله ما نصه: (وقد ينفذ التصرف العام من غير ولاية، كما في تصرف الأئمة البغاة، فإنه ينفذ مع القطع بأنه لا ولاية لهم. وإنما نفذت تصرفاتهم

---

[1]- رواه البخاري وأحمد والترمذي من حديث أنس، وتتمة الحديث، قيل كيف أنصره ظالما؟ قال تحجزه عن ظلمه، فإن ذلك نصره.

العدوان بكل ما يملك من قوة وجهد، بل ذلك هو الواجب الذي لا محيص عنه، ولكنه يدخل في باب الصيال، وفي حكم مدافعة الصائل، وهو واجب فردي يخاطب به كل فرد على حدة، ولا يدخل عندئذ في عموم باب الجهاد في سبيل الله. ولا ينحصر هذا الحق في حدود دفاع الفرد عن نفسه بل يشمل الدفاع عن حقوق الآخرين، فلكل منهم أن يرد غائلة العدوان سواء اتجهت إليه أو إلى أي من إخوانه المسلمين أو عامة المواطنين، وذلك لعموم قول رسول الله ﷺ (انصر أخاك ظالما أو مظلوما)[1].

ولكن هل لأفراد المسلمين، في هذه الحالة، أن يختاروا من بينهم أميرا يجتمعون على قيادته ويخضعون لمشورته، كي يتضافر سعيهم ولا يتسرب الشقاق إليهم؟

لم أجد جوابا مباشرا عن سؤال يتعلق بهذه الحالة، فيما هو متوفر لدي من الأمهات والمراجع الفقهية. ولكني أرى أن هذه الحالة تندرج في عموم مسألة ذكرها العز بن عبد السلام رحمه الله، وأفرد لها فصلا جعل عنوانه:

(فصل في تنفيذ تصرفات البغاة وأئمة الجور لما وافق الحق للضرورة العامة)

قال في أوله ما نصه: (وقد ينفذ التصرف العام من غير ولاية، كما في تصرف الأئمة البغاة، فإنه ينفذ مع القطع بأنه لا ولاية لهم. وإنما نفذت تصرفاتهم

---

[1]- رواه البخاري وأحمد والترمذي من حديث أنس، وتتمة الحديث، قيل كيف أنصره ظالما؟ قال تحجزه عن ظلمه، فإن ذلك نصره.

وتوليتهم لضرورة الرعايا..)[1].

إن اقتحام العدو دار الإسلام، متربصا بنفس أو عرض أو دين أو مال، يشكل ضرورة ذات أهمية قصوى، تستدعي تجميع كل القوى للوقوف في وجه هذا العدوان. وسبيل ذلك أن ينهض ولي أمر المسلمين بهذا الواجب متخيرا السبيل الأمثل. فإن لم ينهض بما قد أمره الله به من ذلك، فإن الحكم التبليغي يبقى منوطا بأعناق الأفراد، ولا مناص لهم فرادى أو مجتمعين بما قد كلفهم الله به. وليس من ريب في أن نهوضهم مجتمعين أقرب إلى مرضاة الله وأحرى أن يحقق الهدف المطلوب. ولا يكون ذلك إلا بإشراف أمير ينضوون تحت قيادته.. والالتجاء إلى بغي موقوت للخروج به من ضرورة خانقة، أرضى لله ورسوله من الاستسلام لعدو جاء يغتصب الممتلكات ويقضي على المقدسات.

وهذا هو مطمح نظر الإمام العز بن عبد السلام.

بقي أن هناك من قد يسأل: فلماذا لا يمتلك أفراد الناس مثل هذا الحق لدى النهوض بواجب الدرجة الثانية في سلم الجهاد الإسلامي؟ أي لماذا لا يتمتعون هناك أيضا بصلاحية اختيار أمير من بينهم، ليستبدلوه بولي الأمر، فيما لو امتنع عن مقاتلة الذين يصدون عن سبيل الدعوة إلى الله؟

والجواب إن الجهاد المتمثل في تلك الدرجة الثانية التي سبق التعريف بها وبأهم أحكامها، من أحكام الإمامة المجردة. فليس فيها شائبة حكم تبليغي يمارسه الأفراد مباشرة. أما هنا فقد علمنا أولا أنه فرض عين يتوجه الخطاب به

---

[1]- قواعد الأحكام في مصالح الأنام: ٦٨/١

إلى سائر المسلمين. ثم علمنا أنه مزيج من حكم تبليغي يتمثل في رد الصائل ومشروعية الدفاع عن الذات والمقدسات، وحكم سياسي منوط بإمام المسلمين. فإذا أعرض الإمام عن النهوض بما هو من واجباته وصلاحياته، فإن إعراضه لا ينسخ حق الأفراد، بل واجبهم ثابت في رد غائلة الصيال عن ديارهم وأهليهم ومقدساتهم.

إذن فالفرق بين الدرجتين واضح و كبير.

❃ ❃ ❃

وبعد، فلعل في هذا البحث الموجز ما يعين على تصور درجات السلم الجهادي في الشريعة الإسلامية، ولعلنا تصورنا الآن أنه سلم هرمي، تبدأ قاعدته الواسعة الأولى بأقدس ما شرف الله به عباده المسلمين، ألا وهو تعريف الناس بالإسلام ثم دعوتهم إليه، تليها الدرجة الثانية المتفرعة عنها، والمتمثلة في مجابهة من صد عن سبيل الله وأصر على اغتيال الكلمة، والدعوة اللسانية المسالمة، تليها الدرجة الثالثة المتمثلة في ضرورة رد صولة المقتحمين ديار الإسلام بقصد العدوان على ملك أو عرض أو نفس أو دين. وبذلك يتميز الجهاد الذي شرعه الله عن (الثورة) التي تتفجر عادة من رغائب الإنسان أو رعوناته، والتي تتجه إلى سطح الوقائع الاجتماعية ولا تهتم بدخائل التربية الفردية.

أما الجهاد بدرجاته الثلاث التي أوضحناها، فهو ماض في هذه الأمة إلى يوم القيامة، على الرغم من المناورات العجيبة التي تتحايل عليه وتتربص به.

مصير حقوق الإنسان

في كُلٍّ مِنْ أحْكَامِ الجِهَادِ وَالمَرْأة

مقدمة[1]

الإسلام أول من قرر سيادة الإنسان:

لعل من أجلى النصوص القاطعة في الدلالة على السيادة التي متع الله بها الإنسان، من حيث هو إنسان، بقطع النظر عن عوارض الصفات والانتماآت، قول الله عز وجل ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ﴾ الإسراء:٧٠.

ومن الواضح أن التعبير بكلمة (بني آدم) بصدد هذا الحكم، يدل على التعميم الذي يخترق الفوارق الطبقية والدينية، وفوارق الألوان والأعراق. ذلك لأن الآية تعلن بأن منح الله الإنسان هذا التكريم، كان أسبق من حظوظه اللونية والعرقية، ومن اختياراته الدينية.

وقد استدعت هذه السيادة حقوقا.. وقد وضعت هذه الحقوق موضع التنفيذ في ظل أول دولة إسلامية في عصر رسول الله ﷺ، واستمر سلطان هذه الحقوق فيما بعد، مع استمرار هيمنة النظام الإسلامي.

ومن أهم ما يلفت النظر ويجدر بالذكر، أن هذه السيادة وما استتبعتها من الحقوق، لم تترسخ بعد صراعات فكرية أو ثورات ومطالبات، على نحو ما

---

[1]- كتب هذا البحث للندوة التي عقدت في مقر هيئة الأمم المتحدة بجنيف من ١٠ إلى ١٢ نوفمبر ١٩٩٨ للتعقيب على ما يقال عن موقف الإسلام من حقوق الإنسان، وذلك بدعوة من المفوضية السامية لحقوق الإنسان. وقد ألقيت فيه خلاصة هذا البحث.

قد تم في تاريخ الدول الديمقراطية في مختلف ربوع الغرب. وفي مقدمتها فرنسا وبريطانيا.. وإنما استقرت مبادئها والأحكام المتكفلة بها وحيا من عند الله، دون سابق حديث عنها أو تطلع إليها أو كفاح في سبيلها. فلقد فوجئ عرب الجزيرة العربية بالقرار القرآني القائل ﴿ يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ﴾ الحجرات: ١٣ وبالآية الأخرى التي كانت ولا تزال المصدر الإسلامي لسيادة الإنسان وكرامته ومن ثم لشرعية الوصول إلى سائر حقوقه.

غير أن كثيرا من هذه الحقوق التي متع الإسلام الإنسان بها، دون سابق مطالبة منه بها، ولا سابق ثورة منه في سبيلها، غدت اليوم من بعض الأفكار والمجتمعات الغربية، موضع جدل بشأنها، إن لم نقل موضع استنكار لها!..

ولعل من أبرز التشريعات التي استقطبت هذا الجدال، التشريعات التي تتعلق بالجهاد والتي تتعلق بأحكام المرأة.

وسأوضح في هذا الموجز الذي أرجو أن يكون جامعا، القيمة التشريعية لحقوق الإنسان في كل من أحكام الجهاد، وأحكام المرأة في الشريعة الإسلامية. ولن يكون دوري في هذا الإيضاح إلا دور الناقل بأمانة وصدق من المصادر الأساسية والمعينية الأولى للشريعة الإسلامية. بقي أن على الجهات الأخرى أن تكون هي أيضا أمينة في تفهم ما قد تطلع عليه من هذه الأحكام، وأن تكون مخلصة في التعامل معها وأن تقدرها حق قدرها.

أولا

مصير حقوق الإنسان في أحكام الجهاد

لم نجد إلى الآن من يرتاب -من فقهاء الإسلام الذي خلوا في عصر السلف، أو الذين جاؤوا على أعقابهم فيما بعد- في أن شرعة الجهاد في سبيل الله إنما أقيمت في المجتمعات الإسلامية واستقرت أحكامها في ظل الدولة الإسلامية، حماية لحقوق الأمة، ولحقوق المستضعفين من الناس، وحراسة للسلم العالمي من طمع الظالمين وكيد المتربصين.

فمنذ أن توجه نداء رب العالمين إلى المؤمنين من عباده، يأمرهم بمد رواق السلم في العالم قائلا: ﴿ يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة، ولا تتبعوا خطوات الشيطان، إنه لكم عدو مبين ﴾ البقرة ٢٠٨ أهاب بهم أن يكونوا رقباء على مظلة السلم هذه أن لا تخترق من قبل الفئات الطامعة في حقوق المستضعفين، فتختفي بذلك العدالة وراء سحب الظلم، ثم يتمزق السلم من جراء ذلك بين براثن الكيد والعدوان، فنادى فيهم قائلا:

﴿ وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها، واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا ﴾ النساء: ٧٥.

وقد مضت شرعة الجهاد هذه، منذ فجر الإسلام إلى أوائل هذه العصور

كثير من الغربيين، تتجلى في البعد الشاسع بين معنى كلمة (الجهاد) في المصطلح الفقهي، والترجمة الغربية التي ألصقت بها، وهي كلمة (الحرب المقدسة) Holy War.

سأحاول في هذه الورقة بيان بعد ما بين الصورة المزيفة التي نسجتها عوامل معروفة لا داعي إلى الوقوف عندها، عن الجهاد لدى الغربيين، وبين حقيقة الجهاد كما تعرفنا عليها مصادر الشريعة الإسلامية.. وسألزم نفسي بمهمة واحدة، هي الدقة في نقل ما هو مقرر في مصادر الشريعة الإسلامية في بيان هذا الموضوع، وهي أولا القرآن، ثم السنة النبوية الصحيحة، ثم شروح العلماء الأئمة الذين شهد لهم السلف الصالح بدقة علومهم وسمو مقاصدهم وعظيم إخلاصهم لله عز وجل، دون أن أقيم لرأيي واجتهادي الشخصي أي دور في عرض هذا البحث وإزالة ما قد سرى إليه من اللبس.

أولا: ماذا تعني كلمة (الجهاد):

إن المعنى الذي تحمله هذه الكلمة أوسع بكثير من الدلالة الضيقة التي يحصر كثير من الناس معنى هذه الكلمة فيها.. إنها تعني بذل الجهد، أيا كان، في سبيل إحقاق الحق ورعايته ابتغاء مرضاة الله عز وجل. ولاشك أن إنفاق المال والوقت ونشر المعارف والثقافات التي تساهم في التبصير بحقيقة الإسلام، والصبر على ألوان الشدائد والأذى في سبيل ذلك من أهم أنواع هذا الجهد الذي يضفي على أصحابه صفة المجاهدين في سبيله.

ومن المعلوم أن الجهاد القتالي لم يكن مشروعا قبل هجرة رسول الله إلى المدينة. ومع ذلك فقد تكررت كلمة الجهاد والدعوة إليه في السور المكية، وجاء الأمر فيها بالجهاد أكثر من مرة.

من ذلك قول الله تعالى في سورة الفرقان ﴿ فلا تطع الكافرين وجاهدهم به جهادا كبيرا ﴾ الفرقان:٥٢ ومن ذلك قوله عز وجل ﴿ ثم إن ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا وصبروا إن ربك من بعدها لغفور رحيم ﴾ النحل: ١١٠ وهذه السورة مكية كلها عند جمهور علماء التفسير.

إن من الواضح أن كلمة (الجهاد) حيثما وردت من السور المكية، إنما تعني ما عدا القتال، من بذل الجهد بأنواعه المختلفة، لإعلاء كلمة الله تعالى، أي لإبلاغ رسالة الله إلى الناس، وإدخالها إلى عقولهم بالحكمة والموعظة الحسنة.

ثانيا: الجهاد القتالي متى شرع؟ ولماذا؟

من المتفق عليه أن مشروعية الجهاد القتالي، إنما تمت بعد الهجرة واستقرار رسول الله في المدينة المنورة.. ولكن ما هي الغاية منه؟ ولماذا لم يستمر الاقتصار على تلك الأنواع السلمية منه، والتي كان معمولا بها في مكة المكرمة؟ هل يصح أن تكون الغاية إجبار الناس على الدخول في الإسلام، سواء أطاوعتهم عقولهم على ذلك أم لم تطاوع؟

إن الشريعة الإسلامية ذاتها هي التي تملك الإجابة عن هذا السؤال، وإلا

فإن الإجابة من أي جهة أخرى لن تكون مجدية، ولن تقوى على حل المشكلة.

إذن، فلنصغ إلى إجابة الشريعة الإسلامية عن هذا السؤال الهام، بدءا من أول حلقة في سلسلة هذا الموضوع:

يقرر القرآن أن الإنسان مكلف من قبل الله عز وجل بمهام خطيرة يجب أن ينهض بها في حق نفسه وفي حق بني جنسه. فهو يقول ﴿ فإما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى . ومن أعرض عن ذكري فإنه له معيشة ضنكا﴾ طه: ١٢٣-١٢٤.

ولكن ما هي الشروط التي لابد أن تتوافر في الإنسان حتى يكون أهلا للتكليف؟

لابد لذلك من توافر الشروط التالية:

١-الإعلام الذي يكون ثمرة للخطاب الموجه من الله إلى الناس، عن طريق الرسل والأنبياء. فمن لم يبلغه هذا الخطاب فهو خارج عن عهدة التكليف.. والقرار الذي ينص على هذا الشرط هو قول الله عز وجل ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ الإسراء:١٥.

٢-التمكن من القيام بالمطلوب، تصورا وفهما في المعتقدات، وممارسة وسلوكا في التروك والأفعال.. فإذا حيل بين الإنسان والتمكن من أداء ما طلب منه، سقط التكليف في حقه، وتقلصت عنه مسؤولية الخطاب الإلهي. والقرار

الذي ينطق بهذا الشرط، قول الله عز وجل: ﴿لا يكلف الله نفسا إلا وسعها﴾ البقرة ٢٨٦.

٣-أن يمتلك الإنسان الخيار التام في أن يستجيب أو لا يستجيب للأمر الذي توجه إليه من عند الله عز وجل. والقرار الناطق بهذا الشرط قول الله عز وجل ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾ البقرة: ٢٥٦ وقول الله تعالى ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر إنا أعتدنا للظالمين نارا أحاط بهم سرادقها . .﴾ الكهف:٢٩.

وبناء على هذه الشروط التي ينطق بها صريح بيان الله عز وجل، فقد قرر علماء الشريعة الإسلامية امتناع تكليف الغافل، وهو الذي لا يدري شيئا عن الخطاب الذي توجه إليه، كالمتلبس بالسهو أو النسيان أو الذهول. كما قرروا امتناع تكليف المضطر، وهو الذي لا يملك أي خيار في الفعل الذي يصدر منه أو لا يصدر، سواء ألجأته الضرورة إلى الاستجابة أو إلى نقيضها[1].

إذن، فقد ثبت أن التكليف الذي خاطب الله به عباده، لا تتأتى الاستجابة له، إلا في مناخ يملك فيه المكلف حرية التصرف، ويشعر بأنه متمكن من أن يستجيب أولا يستجيب للأمر الذي طلب منه.

وهذا يعني أن مهمة الدعاة إلى الله رسلا كانوا أو حكاما أو علماء،

---

(١)- انظر شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي: ١/٤٠-٤١ ط الميمنية

محصورة في أن يبلغوا الناس أوامر الله وأحكامه، وأن يأمروهم بالسمع والطاعة والانقياد لأحكامه، ثم أن يتركوهم أحرارا في اتخاذ القرار الذي يشاؤون، على أن ينبهوهم إلى الجزاء الذي وعد أو توعد به عباده المكلفين.

ذلك لأنهم لو حملوا على الالتزام بالتكاليف الإلهية قسرا، دون اختيار منهم، لسقط بذلك التكليف عنهم، لفقد أهم شروطه، وهو توفر الاختيار والتمكن من اتخاذ القرار، ولما استحقوا على ما قد سيقوا إليه قسرا أي مثوبة أو أجر.

إذا تبين هذا، فقد وضح أن الجهاد القتالي لم يشرعه الله تعالى لإرغام الناس على الانقياد للتكاليف التي خوطبوا بها. إذ لو كان مشروعا لذلك، لكان الجهاد من أهم الأسباب المسقطة للتكليف، نظرا إلى أن الجهاد يصبح في هذه الحالة من أهم الأسباب التي تزهق حرية المكلف وتقصيه عن القدرة على اتخاذ القرار.

إذن فلماذا شرع الجهاد القتالي؟ ولماذا جاء توقيته بعد الهجرة؟

للإجابة عن هذا السؤال، ينبغي أن نلاحظ الفرق بين الحال التي كان عليها المسلمون في مكة، والحال التي انتهوا إليها بعد استقرارهم في المدينة.

في مكة، لم يكن لهم شيء يقاتلون دونه. ومن ثم فلم يكونوا يملكون إلا واجب الدعوة والتبليغ بألسنتهم، مع الصبر على أذى المشركين والتجمل والتحمل أمام سوء تصرفاتهم.

فلما هاجروا إلى المدينة واستقر بهم المقام فيها، ودان أكثر أهلها للإسلام، دخل بذلك تحت سلطانهم حقان اثنان لم يكن قد أنعم الله عليهم بأي منهما من قبل:

أحدهما دار الإسلام، وهي أول وعاء جغرافي لدين الله عز وجل أقام فيه المسلمون نظام دينهم ومنهاج شريعة الله عز وجل.

ثانيهما أول مجتمع إسلامي برز من خلاله معنى الأمة الواحدة التي اتحدت في ظل النظام الإسلامي الجامع.

وبتلاقي هذين المكسبين ولدت الدولة الإسلامية وتكاملت، بكل من أركانها الثلاثة التي لابد منها وهي: الأرض، والأمة أو الشعب، والنظام السلطوي الذي من شأنه أن يرسخ كينونة الأمة، ويمتن علاقتها بالأرض.

ولا ريب أن هذه الأعطيات الثلاث، تشكل أغلى الحقوق الإنسانية التي متع الله المسلمين بها في صدر الإسلام، ومن ثم فقد كان من أهم الواجبات المنوطة بأعناق المسلمين السهر على رعاية هذه الحقوق الثلاثة، والدفاع عنها ضد أي معتد عليها أو متربص بها.

وعند هذا الواجب ينبثق السبب المنطقي والإنساني الذي اقتضى وجوب الجهاد القتالي الذي لم يكن مشروعا من قبل، لعدم وجود ما يقتضي مشروعيته من هذه الحقوق الثلاثة.

إذن فالجهاد القتالي إنما شرع دفاعا عن هذه الحقوق الثلاثة: الأرض التي

ورثهم الله إياها والجماعة المسلمة التي ترسخ وجودها فوق تلك الأرض، والنظام السلطوي الذي أعطى تلك الجماعة القوة والفاعلية المشتركة، وهو ما لم يكن يملكه المسلمون من قبل.

ثالثا: الدليل على ذلك من القرآن والسنة وقرار جمهور علماء المسلمين:

أولا-من القرآن: نقرأ في هذا نصوصا واضحة لا تقبل التأويل ولا الريب. من ذلك قول الله عز وجل ﴿ وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين﴾ البقرة ١٩٠. ومن ذلك قول الله تعالى ﴿ لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلونكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم. ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون﴾ الممتحنة: ٨-٩. ومن ذلك قول الله تعالى ﴿ وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله. ثم أبلغه مأمنه. ذلك بأنهم قوم لا يعلمون﴾ التوبة: ٦.

وكل هذه الآيات نزلت بعد صلح الحديبية، بل في أواخر حياة رسول الله. فهي محكمة لم تتعرض لأي نسخ بآيات معارضة.

ثانيا-من السنة: من ذلك ما رواه ابن ماجه وأبو داود وأحمد من حديث

حنظلة الكاتب، قال: غزونا مع رسول الله ﷺ، فمررنا على امرأة مقتولة، قد اجتمع عليها الناس، فأفرجوا له، فقال: ما كانت هذه تقاتل فيمن يقاتل، ففيم قتلت؟ ثم قال لرجل: انطلق إلى خالد بن الوليد، فقل له إن رسول الله يأمرك أن لا تقتل ذرية (أي امرأة) ولا عسيفا (أي مستأجرا).

ومن ذلك ما رواه أبو داود من حديث أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال (انطلقوا باسم الله، ولا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا صغيرا ولا امرأة، ولا تغلوا..)

ومن ذلك ما أوصى به أبو بكر أسامة وأصحابه عند توديعه له وتسييره لأول جيش سيره في خلافته. فقد جاء في وصيته له: (لا تخونوا ولا تغدروا ولا تغلوا ولا تمثلوا، ولا تقتلوا طفلا ولا شيخا كبيرا ولا امرأة.. وإذا مررتم بقوم قد فرغوا أنفسهم في الصوامع (أي للعبادة) فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له) ووصية أبي بكر هذه في حكم الحديث المرفوع، كما قرر العلماء إذ ليست وصيته هذه مما يستقل به الرأي.

فلو كان القتال بسبب الكفر، لكان قتال المرأة الكافرة والأجير والمتفرغين في الصوامع مشروعا بل واجبا. ولكن النبي لما نهى عن قتال من لا يقاتلون أو لا يتأتى منهم القتال كالشيخ الكبير، دل ذلك على أن سبب مشروعية الجهاد القتالي درء الحرابة.

ثالثا: النهج التطبيقي الذي سلكه رسول الله في غزواته:

لم يؤثر عنه ﷺ أنه اتجه في أي من غزواتـه إلا إلـى مـن بـدؤوا المسـلمين بالقتال أو الكيد والغدر، أو إلى من علم أنهم يخططون لقتاله، كخروجه لغزوة خيبر بعد أن علم أن يهود خيبر يخططون مـع بنـي غطفـان لمفاجـأة المسـلمين بالحرب..

رابعا: اتفاق جمهور علماء المسلمين وأئمتهم على أن الجهاد القتـالي إنمـا شرع حماية للحقوق ودرءا لأخطار الحرابة عندما تتربص بالسلم الذي أمـر الله به. ومن هؤلاء الأئمة مالك، وأبو حنيفة، وأحمد، وأصحابهم، وهو أحد قولين للإمام الشافعي أيضا. ولا يتسع المجال لإيراد نصوصـهم القاطعـة في بيـان هـذا الحكم الذي اجتمعـت عليـه كلمتـهم. ولكـن بوسـع مـن شـاء أن يعـود إلـى نصوصهم هـذه ويقـف عليـها في المراجـع التاليـة: بدايـة المجتـهد لابـن رشـد: ٣٦٩/١ - ٣٧٠. والمغني لابن قدامة: ٣٠١/١ وفتح القدير لابن الهمام: ٤٥٢/٥ والشرح الصغير على أقرب المسالك: ٢٧٥/٢ ومغني المحتاج للشربيني: ٢٣٤/٤. والمدونة للإمام مالك: ٦/٢.

خامسا: واقع الفتوحات الإسلامية التي تسلسلت خلال التاريخ:

إن في واقع الفتوحات الإسلامية التي خلت من قبل، سواء لدى النظر في الدوافع التي دعت إليها، أو لدى النظـر في حـال البـلاد التـي دخـل أهلـها في حظيرة الإسلام وحكمه، ما يعد خير شاهد وتجسيد لهذا الحكم الذي دل عليـه كل من القرآن والسنة ومن ثم اتفق عليه جمـهور علمـاء المسـلمين. إن دوافـع

الجهاد القتالي الذي قاد إلى تلك الفتوحات، لم تكن في عهد ما إرغاما للناس على الإسلام، أو هتكا لأي من الحقوق الإنسانية، وإنما تمثلت تلك الدوافع في الصد لخطر حرابة واقعة فعلا أو متوقعة تخطيطا وتدبيرا. ولاشك أن مسابقة الدول التي تخطط للعدوان، عمل دفاعي مشروع ومبرر في كل عصر. ويرحم الله الإمام الغزالي إذ يقول في كتابه المنخول، في تعميق هذه الحقيقة وإزالة غواشي اللبس عنها: (إن الروم إذا لم تغز غزت).

أما من حيث حال الناس الذين دخلوا في حظيرة الإسلام في البلاد التي تم فتحها، فإن التاريخ ليشهد بأن أي نصراني لم يفتن عن نصرانيته، وأن أي يهودي لم يفتن عن يهوديته. ينطق بذلك واقع كل البلاد التي دخلت ساحة الفتح الإسلامي، دون استثناء.

وعلى سبيل المثال فإن اليهود الذين تفيئوا ظل الدولة الإسلامية في الأندلس، لم يتمتعوا من قبل ومن بعد بمثل السعادة والحرية والكرامة التي تمتعوا بها في ذلك العهد.

وعلى سبيل المثال أيضا فإن الدولة الإسلامية التي امتد سلطانها إلى بلاد الشام، لم تجبر أحدا من أهلها على التخلي عن الدين الذي كان يعتنقه. ومن المعلوم أن أكثرهم كانوا نصارى. وقد ظلت نسبة النصارى إلى المسلمين، تساوي في ظل الدولة الإسلامية، ما بين الثلث والنصف، إلى أن بدأت الحملات الصليبية. ولعلكم جميعا تعلمون أن قائد أول حملة صليبية أرسل إلى

نصارى الشام يسألهم أن يختاروا الانضمام إلى بني دينهم الوافدين أو بني قومهم المسلمين. فأرسلوا إليهم بقرارهم التاريخي القاضي بوقوفهم إلى جانب بني قومهم المسلمين[1].

ترى لو كانت معاملة المسلمين لهؤلاء النصارى في بلاد الشام، تتضمن بعض الظلم أو الانتقاص لحقوقهم الإنسانية، أفكانوا يقفون بطواعية منهم مع بني قومهم ضد الوافدين من بني دينهم في خندق واحد؟ ونحن نعلم أن الشرعة التي كان المسلمون يتعاملون مع النصارى وغيرهم على أساسها هي شرعة الإسلام.

الصورة المزيفة اليوم، من المسؤول عنها؟

تعالوا نقارن الآن بين هذا الذي تم بيانه من الهدف الذي شرع الجهاد من أجله، والأدبيات والضوابط التي تحكمه، والنهج العملي الذي يناقضه مما نراه في بعض بلادنا العربية والإسلامية، متحركا تحت اسم نقيضه أي تحت اسم الجهاد ذاته.

إنكم عندما تتأكدون أني لم أنسج لكلمة (الجهاد) معنى من بنات أفكاري، وإنما كنت ناقلا لكل هذا الذي ذكرته من كتاب الله عز وجل، ثم من سنة رسوله محمد ﷺ ثم مما اجتمعت عليه كلمة جمهور الفقهاء، تعلمون

---

(1)- من يحمي المسيحيين العرب لفكتور سحاب: ص٥٢

جيدا أن هذا الواقع الذي يجري باسم الجهاد هنا وهناك، مناقضا لمعنى الجهاد الذي عرفناه ليس إلا زيفا من الزيوف الكثيرة التي تلصق بالإسلام لأسباب شتى، وهو منها بعيد وبريئ.

ولكن فلنتساءل: من الذين يتحملون مسؤولية رسوخه وتجذره؟

إن الذين يتحملون هذه المسؤولية، هم أولئك الذين يلحون على تسمية هذا النهج الباطل المزيف بالأصولية، ويصرون على ربطه بالإسلام، على طريقة ربط الأصل بالفرع والثمرة بنباتها.. ذلك لان الإلحاح على تسميته بالعمل الأصولي وعلى ربطه بالإسلام، شهادة كبرى للذين يمارسون شذوذاتهم هذه، بأنهم لا يحيدون بها عن الإسلام ومبادئه شروى نقير، وهي بذلك تتضمن تبريرا لأعمالهم الشاذة تلك من حيث أنها توصف -على ملء أسماعهم- بأنها أعمال إسلامية نابعة من أصول الإسلام، وتلك هي رسالتهم القدسية فيما يزعمون أو يوهمون.

أجل، إن إصرار أجهزة الإعلام الغربي، على وصف هذه الرعونات النفسية المنكرة في دين الله عز وجل، بالأصولية المنبثقة عن أصول الإسلام وجوهره، أبلغ ثناء على أصحاب تلك الرعونات من وجهة نظرهم، ومن ثم فإنه يتضمن أكبر حافز لهم على الاستمرار في ممارسة تلك الرعونات التي تؤكد لهم أجهزة الإعلام الغربي بأنها ليست رعونات نفسية منكرة، بل هي أعمال نابعة من أصول الإسلام ولبه.

غير أن الشريعة الإسلامية التي تدور أحكامه على محور قدسي من رعاية حقوق الإنسان، والتي لم تدع إلى الجهاد إذا وجدت أسبابه، إلا حماية لهذه الحقوق عند وجودها، أو استعادة لها عند استلاب أي مغتصب لها- تنكر هذه الرعونات وتجرم أصحابها دون أي هوادة، فضلا عن أن تحتضنها وتعدها مرتبطة بأصولها صادرة من مقتضيات قواعدها.

إن الأصولية التي تنبثق منها شرائع الإسلام، تستنكر أي هضم لمكانة الإنسان وحقوقه التي متعه الله بها، وتقول على لسان رسول الله والأمين على شرائعه في الحديث الصحيح الذي يرويه مسلم والنسائي وأحمد: (من خرج من أمتي على أمتي، يضرب برها وفاجرها، لا يتحاشى مؤمنها ولا يفي بذي عهدها، فليس مني).

ثانيا

مصير حقوق الإنسان في أحكام المرأة

من الثابت أن مصدر الواجبات التي كلف الله بها الناس، إنما هو عبوديتهم لله، وأن مصدر الحقوق التي متعهم الله بها إنما هو إنسانيتهم. ونظرا إلى أن كلا من الرجل والمرأة متصف بهاتين الصفتين على حد سواء، فقد استوجب ذلك تساويهما في كل من الواجبات والحقوق.

فإن رأينا اختلافا يظهر بين الرجل والمرأة في بعض الواجبات التي خاطب

الله بها عباده أو في شيء من الحقوق التي متعهم بها، فإن مرد ذلك ليس إلى عامل الذكورة أو الأنوثة بحد ذاتها، وإنما إلى عوارض من الأسباب الخارجية تقترن بالرجل آنا، وبالمرأة آنا آخر، فتستوجب بعض الاختلاف.. كثيرة هي الواجبات التي خاطب الله بها عباده جميعا، ثم ظهرت عوارض خارجية لدى بعض الرجال أو النساء، اقتضت ظهور اختلاف بينهم في تحمل تلك الواجبات.. وكثيرة هي الحقوق التي متعهم الله جميعا بها، ولكن ظهرت عوارض خارجية لدى بعض الرجال والنساء منهم، اقتضت ظهور تفاوت بينهم في مدى صلاحيتهم للتمتع بتلك الحقوق. فلا الذكورة من حيث ذكورة، ولا الأنوثة من حيث هي أنوثة، شكلت أي عامل في ذلك.

هذا من حيث المبدأ الذي تنطلق منه أحكام الشريعة الإسلامية.. أما التطبيق فإليكم بيانه في هذه الخلاصة الوجيزة، مركزين على الحقوق التي هي محور البحث والنقاش.

تتلخص الحقوق التي متعت بها الشريعة الإسلامية الإنسان، في الحقوق التالية:

حق الحياة، وحق الأهلية، وحق الحرية، وهذه الأخيرة تتفرع إلى حرية الاعتقاد وحرية العمل، والحرية السياسية، والحرية الاجتماعية.

أما حق الحياة، فلم نقف على أي تفريق ديني فيه، يغض من مكانة المرأة ويهضم من حقوقها في الحياة.. هنالك مسألة واحدة قد تثير الجدل، وهي أن

التساوي بين الرجل والمرأة في هذا الحق يتجلى في شرعة القصاص التي يؤخذ بها الجاني دون تفريق بين أن يكون المجني عليه رجلا أو امرأة. ولكن هذا التساوي يختفي عندما ينزل العقاب من القصاص إلى الدية، إذ تصبح دية المرأة نصف دية الرجل.

والجواب عن هذا الإشكال، هو أن وجوب الدية عند العفو عن القصاص، أو عندما يكون القتل خطأ، ليس عقابا تقدر من خلاله قيمة الحياة الإنسانية في شخص المقتول. وإنما هي تسوية حقوقية أريد منها التعويض عما لحق الأسرة من ضرر مادي من جراء مقتل أحد أفرادها. ولذلك كان حكمها داخلا في خطاب الوضع الذي يسري على المكلفين وغيرهم. وإذا كان الأمر كذلك فإن التعويض المالي يجب أن تراعى فيه درجة الخسارة المالية الناجمة عن مقتل الشخص الذي فقدته الأسرة. ولا ريب أن خسارة الأسرة بمقتل عميدها الذي كان يعولها، أكبر -في غالب الأحيان- من خسارتها بفقد الزوجة أو الأم مثلا.

على أن الشريعة الإسلامية جعلت للدية حدا أعلى وحدا أدنى، ووكلت إلى القاضي تقدير الدية ضمن هذين الحدين، على ضوء الأضرار المادية التي لحقت الأسرة. فإن تبين أن الزوجة التي قتلت كانت هي المعيلة والمنفقة، فرض القاضي من الدية القدر الذي يجبر هذه الخسارة، بقطع النظر عن ذكورة أو أنوثة المقتول.

وأما حق الأهلية، ونعني الحقوق المدنية من تملك وتصرف بالممتلكات وإنفاذ للعقود والمعاملات، فمن المعلوم أن الشريعة الإسلامية ساوت بين الرجل والمرأة في هذا الحق، وألحت على هذه المساواة أيما إلحاح، ابتداء، ودون سابق مطالبة من المرأة أو المجتمع بشيء من ذلك.

نقرأ دستور هذه المساواة في قوله تعالى ﴿ للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن ﴾ النساء: ٣٠ وفي قوله تعالى ﴿ فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى، بعضكم من بعض ﴾ آل عمران: ١٩٥. وفي قوله تعالى ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ﴾ التوبة: ٧١.

وبموجب هذا الدستور، فإن حق التملك ثابت للمرأة كما هو ثابت للرجل. ومن ثم فإن مصادر التملك بالنسبة لكل منهما واحدة. وحق العمل على اختلافه ثابت لكل منهما على السواء، مع ملاحظة الضوابط والآداب التي ألزم الإسلام كلا من الرجل والمرأة بها، من حيث أنواع العمل، ومن حيث الطريقة التي ينبغي أن تؤدى بها، ومن حيث المناخ الذي ينبغي أن يتم في جو العمل.

وبموجب هذا الدستور القرآني، تقرر الشريعة الإسلامية أن الأجر على العمل إنما هو في مقابل نوعية العمل ومدى جودته وإتقانه، وليس في مقابل

هوية العامل وشخصه. ومن ثم فإن أنوثــة المـرأة مـا ينبغـي أن تكـون سـببا في نقصان أجرها بأي حال، أللهم إلا في العقود الخاصة التي يتم فيها التراضي بـين الطرفين. وحديث الفقهاء، في باب الجعالة والإجارة حافل ببيان هذا الحكم.

ويجدر في هذا المقام أن نلفت النظر إلى ما تميزت به الشـريعة الإسـلامية عن سائر النظم الوضعية الأخرى، بصدد ما شرعته من ضمانات لحفظ كرامتها ورعاية أنوثتها، ومن ضمانات لمساواتها مع الرجل في حق العمل.

فلقد شرع الإسلام أولا للمرأة من الضمانــات المعيشـية مـا تسـتطيع أن تستغني به عن العمل إن شاءت، وذلك عندما جعل مسؤولية رعايتها والإنفــاق عليها منوطة بوالدها مادامت في كنفه. فإذا انتقلت إلى الحياة الزوجية، تحولـت هذه المسؤولية إلى الزوج. وذلك كي يضمن لها الشارع أن لا تنقاد إلى العمـل بسائق من الضرورة التي تفقدها فرصة انتقـاء العمـل الـذي يناسـب طبيعتـها، وقدراتها الأنثوية، وتضطرها إلى أن تتحمل عبء أي عمل لا تجـد سـبيلا إلـى غيره، كما هي الحال في الغرب.

أما في الحالات الاستثنائية، كأن يكون الزوج عاجزا عن الكسب، مما قد يضطر الزوجة إلى أن تخرج بدلا عنه للبحث عن العمل، فإن الشريعة الإسلامية تحمل المجتمع، متمثلا في قادته والمسؤولين عنه، حـل هـذه المشـكلة بما يحفـظ للمرأة كرامتها ويغنيها عن الوقوع الاضطراري في براثن أعمال لا تناسبها.

وهكذا فإن الشريعة الإسلامية تجمع للمرأة بين حقين اثنين: أولهما توفـير

الضمانة اللازمة للعيش الكريم، لو رغبت في التفرغ لواجبات الحياة الزوجية ورعاية الأسرة. ثانيهما توفير حق العمل المشروع والمناسب، لو وجدت ما قد يدعوها إليه. وهذا ما لا يتوفر لها في المجتمعات الأخرى قط.

وأما حقها في الحرية، فأعتقد أنه ليس في موقف الشريعة الإسلامية من هذا الحق ما يثير الجدل، أللهم إلا ما قد يستنكره البعض من انتقاص الإسلام حقها في الحرية السياسية عندما حجب عنها الحق في رئاسة الدولة.

ويغنيني عن بيان وجهة نظر الشريعة الإسلامية في هذا الحكم -والحديث فيه طويل الذيل- أن الواقع التاريخي منذ أقدم العصور، كان ولا يزال في موقع التأييد العملي لهذا الذي قررته الشريعة الإسلامية. إننا لانكاد نعثر على أسماء نساء تولين رئاسة الدولة أو الملك، منذ أقصى عمر التاريخ الإنساني إلى يومنا هذا، أكثر من عدد أصابع اليدين، فلماذا؟.. لماذا لم نسمع عن امرأة تولت رئاسة الولايات المتحدة الأمريكية، منذ فجر ولادتها إلى هذا اليوم؟.. بل لماذا لم نسمع عن أي امرأة رشحت نفسها للرئاسة، وهي الدولة التي تهيب بنساء العالم كله أن يكافحن لنيل هذا الحق؟.. إن الجواب الذي لا بديل عنه، هو أن تلك المجتمعات مقتنعة، رجالا ونساء، بما قضى به الإسلام في هذا الأمر.

أما ما عدا مسألة رئاسة الدولة من الجوانب الأخرى للحرية، فحسبنا أن نقول: إن الشريعة الإسلامية ساوت بين الرجل والمرأة في تلك الجوانب الأخرى كلها، سواء فيما قد أعطى ومنح، أو فيما وضعه وشرعه لكل منهما

من ضوابط وقيود.

إذن، ما الذي بقي من المسائل أو الأحكام التي يثير الغرب الجدل حولها، في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان؟

بقي الجدل التقليدي الذي يدور حول ذاته في مسائل محدودة، دون تطلع إلى معرفة المنطق الذي ينهي أمد هذا الجدل ويقطع دابره. وها أنا أعد هذه المسائل، موضحا أنها تقف في مقدمة الأدلة على أن الشريعة الإسلامية أخلصت في رعاية حقوق المرأة أكثر من سائر النظم والشرائع الوضعية الأخرى.

المسألة الأولى: ذلك الجدل التقليدي الذي تطاول أمده حول حق المرأة في الميراث، متمثلا في قرار (للذكر مثل حظ الأنثيين) وهذه القاعدة جزء من آية في كتاب الله تعالى وتمام الجملة التي تعبر عن هذا الحكم هكذا: ﴿ يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ﴾. إذن، فالآية إنما رسمت هذا الحكم في ميراث الأولاد دون غيرهم. وللورثة الآخرين ذكورا، وإناثا، أحكامهم الواضحة الخاصة بهم، ونصيب الذكور والإناث واحد في أكثر هذه الأحكام. بل يرجح نصيب الإناث على نصيب الذكور في بعض الأحيان. وها أنا أضعكم أمام نماذج وأمثلة لتساوي الرجل مع المرأة في الميراث، ولرجحان نصيبها عليه في بعض الحالات.

أولا: إذا ترك الميت أولادا وأبا وأما، ورث كل من الأب والأم سدس التركة. دون تفريق بين ذكورة الأب وأنوثة الأم، ودون أي وجود في هذه المسألة لسلطان (للذكر مثل حظ الأنثيين) لصريح قول الله تعالى (ولأبويه لكل

واحد منهما السدس).

ثانيا: إذا ترك الميت أخا لأمه أو أختا لأمه، ولم يكن من يحجبهما عن الميراث، فإن كلا من الأخ والأخت يرث السدس دون تفريق بين الذكر والأنثى ودون النظر إلى (للذكر مثل حظ الأنثيين) وذلك عملا بقوله تعالى ﴿ وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس﴾.

ثالثا: إذا ترك الميت عددا من الأخوة للأم اثنين فصاعدا، وعددا من الأخوات اثنتين فصاعدا فإن الأخوة يرثون الثلث مشاركة، والأخوات أيضا يرثن الثلث مشاركة، دون تفريق بين الإناث والذكور، ودون اعتبار لقاعدة (للذكر مثل حظ الأنثيين).

رابعا: إذا تركت المرأة المتوفاة زوجها وابنتها، فإن ابنتها ترث النصف ويرث والدها الذي هو زوج المتوفاة الربع. أي إن الأنثى ترث هنا ضعف ما يرثه الذكر.

خامسا: إذا ترك الميت زوجة وابنتين وأخا له، فإن الزوجة ترث ثمن المال، وترث الابنتان الثلثين، وما بقي فهو لعمهما وهو شقيق الميت. وبذلك يرث كل من البنتين أكثر من عمها. إذ إن نصيب كل منهما يساوي ٨/٢٤ بينما نصيب عمهما ٥/٢٤..

إذن فقد تبين أن قول الله تعالى ﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ ليس قاعدة مستمرة مطبقة كلما اجتمع ذكر وأنثى وكان لهما نصيب من الميراث كما

يتوهم كثير من الناس. وإنما هو خاص بالحالة التي ذكرها الله تعالى، وهي أن يجتمع من الورثة أخ عصبة مع أخت له، فإن الأخ يعصب أخته سواء كانا ولدين للميت أو أخوين له. وعندئذ يكون للذكر مثل حظ الأنثيين. ولهذه الخصوصية حكمتها الباهرة في تحقيق العدالة بين الأخ المعصب والأخت المعصبة، لا مجال لبسط الحديث عنها في هذا المقام.

المسألة الثانية: ما يبدو لكثير من الناس من أن الشريعة الإسلامية لم تقم لأهلية المرأة الوزن الذي أقامته لأهلية الرجل، ودليل ذلك أنها جعلت شهادة المرأة بنصف شهادة الرجل في كثير من الأقضية التي تحتاج إلى شهادة، وفي ذلك غض من مكانة المرأة وإساءة إلى حقوقها.

وسوء الفهم في هذه المسألة يبدو من جانبين اثنين:

الجانب الأول ما يجب أن نعلمه من أن الشهادة يتم الاعتماد عليها في الشريعة الإسلامية، في مجالين اثنين، أولهما مجال التحقيق، ثانيهما مجال النظر في النطق بالحكم.

أما مجال التحقيق، فإن شهادة المرأة تساوي شهادة الرجل في هذا المجال في سائر القضايا المختلفة ودون أي تمييز بين ذكورة وأنوثة. ذلك لأن المحقق إنما يتخذ من الشهادة وغيرها، قرائن تدنيه من معرفة الحقيقة وتعينه على التخلص من غبش الشكوك والاحتمالات. ثم يأتي دور الحكم القضائي بعد ذلك. وإذا تذكرنا أن القوانين الوضعية تعتمد على الشهادات غالبا في مرحلة التحقيق، ولا

تعتمد عليها وحدها -على الغالب- في مرحلة القضاء والحكم، علمنا أن الشريعة الإسلامية لا تختلف عن القوانين الوضعية السائدة في العالم اليوم في هذه المسألة قط.

الجانب الثاني يتمثل في أن الشريعة الإسلامية تجعل من الشهادة، بقيود وشروط معينة، مستندا يستقل بالحكم، أي تكون لها من القيمة القضائية ما يكون للإقرار والوثائق القطعية الدامغة. وفي هذه الحالة لابد من أن تضبط الشهادة بالقيود والضوابط الاحتياطية التي ترقى بها إلى مستوى تلك الوثائق الدامغة. وتعود جملة هذه الضوابط والقيود إلى شرطين اثنين لا دخل لجوهر الذكورة والأنوثة فيهما قط.

الشرط الأول: عدالة الشاهد وضبطه، وأن لا تكون بينه وبين المشهود عليه خصومة تبعث على اتهامه فيما يشهد عليه به، وأن لا تكون بينه وبين المشهود له قرابة تبعث على اتهامه بالتحيز إليه.

الشرط الثاني: أن تكون بين الشاهد والواقعة التي يشهد بها صلة قوية تؤهله للدراية بها والشهادة فيها.

وانطلاقا من هذا الضابط الثاني، فإن الشارع يرفض شهادة رجل ثبت أنه عاطفي النزعة رقيق المشاعر مرهف الحس والوجدان، في وصف جناية قتل ارتكبت وبيان كيفية ارتكاب الجاني لها، كما يرفض شهادة المرأة أيضا في ذلك. إذ الأرجح أن أيا منهما إن صادف عملية سطو على حياة بقتل ونحوه،

فسيفر من هذا المشهد ما وسعه السبيل إلى ذلك. هذا إن لم يقع هو أو هي في غيبوبة تفقدهما الوعي.. هذا مع العلم بأن شهادة كل منهما مقبولة في مرحلة التحقيق يعتمد عليها في مجال التحقق والاستئناس، دون فرق بينها وبين شهادات الآخرين.

وعلى العكس من هذا المثال، شهادة المرأة في أمور الرضاع والحضانة والنسب ونحو ذلك. فإن الأولوية الشرعية فيها لشهادة المرأة. إذ هي أكثر اتصالا بهذه المسائل من الرجل، بل روي عن الشعبي -وهو من أجل فقهاء السلف- أنه قال: إن من الشهادات ما لا يجوز فيها إلا شهادة النساء[1].

وكما أن أولوية شهادة المرأة فيما هي أكثر إطلاعا عليه، لا يعد انتقاصا لحق الرجل في أهليته التي يتمتع بها، كذلك أولوية الرجل فيما هو أكثر إطلاعا عليه، لا يعد انتقاصا لأهلية المرأة.

ومقتضى هذه القاعدة أن التطور الاجتماعي إذا غاير وخالف بين علاقتي كل من الرجل والمرأة في بعض المهن أو المهارات والأعمال، فأصبحت المرأة أشد علاقة بما كان الرجل أشد علاقة منها به، أن يتبع حكم الشهادة هذا الاختلاف، ويتطور مع تطور هذا الأمر.

إذن، فقد تبين أن جوهر الأنوثة، كجوهر الذكورة، لا أثر لأي منهما في رفع قيمة الشهادة أو خفضها.

---

(1)- انظر الطرق الحكيمة لابن القيمة: ص١٤٥ الطبعة المنيرية

المسألة الثالثة: ما يتهم بعضهم الشريعة الإسلامية به، من التحيز إلى جانب الزوج في الحياة الزوجية عندما جعل الطلاق حقا في يده، يفاجئ به الزوجة عندما يشاء.

إن مسألة الطلاق في الشريعة الإسلامية مرتبطة ارتباطا جدليا وثيقا ومباشرا بمسألة النفقة والمهر. وعندما نلاحظ هذه الجدلية ندرك أن الشارع أقام منها آساسا لأدق معاني المساواة بين الزوجين أو بين الرجل والمرأة.

لقد جعل الله تعالى من الطلاق مغنما للرجل، وربطه بالنفقة والمهر اللذين جعلهما الله مغرما عليه. وفي المقابل فقد جعل الله من المهر والنفقة مغنما للزوجة وربطهما بالطلاق الذي جعله مغرما عليها. أي إن المرأة التي غرمت الطلاق بالمقابل غنمت مهرها المتقدم والمتأخر بالغا ما بلغ وغنمت النفقة التي يفرضها القضاء لها ولأولادها. وأن الرجل لا يغرم هذا المهر وما يتبعه من نفقة، إلا لأنه غنم بالمقابل الطلاق الذي جاء من جانبه.

على أن الزوجة تملك أن تطالب هي أيضا بدورها، بالطلاق، على أن توسط القضاء في ذلك، إن لم تكن قد اشترطت لنفسها حق العصمة، أي حق تطليق نفسها، عند العقد.. وتطبق الجدلية ذاتها في هذه الحال.

فإذا طلبت الطلاق لظلم أو تعسف يمارسه الزوج، فإن القاضي يحقق رغبتها في الطلاق، دون أن تخسر شيئا من كامل مهرها وحقوقها، أما إن كان الموجب لطلبها الطلاق حالة مزاجية أو كراهية نفسية طارئة، دون أي إساءة أو

تقصير من الزوج، فللقاضي أن يستجيب لرغبتها بعد أن يقنـع الـزوج بذلـك، ولكن للزوج في هذه الحال أن يحتفظ بكل أو بجزء المـهر الـذي نحلـها إيـاه. وهذا ما يسمى الخلع.

وهكذا فإن قاعدة (الغرم بالغنم) محكمة في كل الأحوال.

هذا هو نظام الإسلام في الطلاق، فما الاقتراح البديل الذي سيكون أكثر رعاية لحق الزوجين وأكثر تحقيقا لتساوي الحقوق والواجبات بينهما؟ لا أعتقـد أن هذا الاقتراح البديل الذي يفوق الإسلام في عدالته قد ولد في العالم بعد.

المسألة الرابعة: تعدد الزوجات.. إن شرعة تعدد الزوجات تعد عند كثـير من الغربيين دليلا كبيرا على أن المرأة تعاني في المجتمعات الإسلامية من مشـكلة اللامساواة مع الرجل، ومن ثم فهي تعاني من هضـم لحقوقـها الإنسـانية.. فمـا حقيقة الأمر في ذلك؟

إن الشريعة الإسلامية تضع في اعتبارها احتمال وجود ظـروف وأسـباب تجعل الزوج عاجزا عن الاكتفاء بالزوجة الواحدة.. وليس في النـاس مـن يمـتري ويجادل في وجود هذه الأسباب في كثير من الحالات. ولاشك أن هذه الأسباب تعلن عن وجودها وشدة سلطانها على الرجل في المجتمعات الغربية أكثر مما تعلن عن وجودها وفاعليتها في المجتمعات الإسلامية.

ونظرا إلى أن الناس ما كانوا، ولن يكونوا يوما ما، ملائكـة معصومـين، فإن الزوج في هذه الحالة أمام سبيلين اثنين لا ثالث لهما، أحدهما أن يسـتعصم

بالعفة ويرقى إلى مستوى الملائكية. وهـذا مـا لا تقـوى عليـه طبيعـة الإنسـان وإمكاناته، ثانيهما أن يضيف إلى زوجته التمتع بامرأة أخرى. وهذا هـو المصـير الذي يجنح إليه الناس جميعا في سائر المجتمعات الغربية والشرقية علـى السـواء، عند الحاجة.

غير أن المجتمعات الغربية لم تشأ أن تضبط هذه الإضافة -عند الحاجـة- بأي ضوابط وقيود تضمن للزوجة حقوقـها وكرامتـها وتحقـق سـير العدالـة في العلاقة ما بينها وبين الأخرى، وتحفظ الأنساب من الاختلاط والضياع. في حين أن الشريعة الإسلامية قيدت هذا التعدد الذي أباحه الآخرون بدون قيد، بشروط ثقيلة جدا، بحيث لا يستسلم لثقلها إلا من كان مضطـرا إلـى أن يضيـف إلـى زوجته امراة أخرى. وتدور جملة هـذه الشـروط علـى رعايـة كرامـة وحقـوق الزوجتين وعلى إقامة ميزان العدل في معاملة الزوج لهما، وعلـى حفـظ عمـود النسب من الاختلاط والضياع.

إذن فالجنوح إلى التعدد جامع مشترك وأمر واقع في العـالم كلـه، كلمـا شعر الزوج بالحاجة أو الضرورة التي تدعوه إلـى ذلـك. والفـرق بـين الشـريعة الإسلامية والأنظمة الأخرى، أن الشريعة الإسلامية قيدته بضوابط وشـروط مـن شأنها رعاية كرامة المرأة وحقها، وحفظ العدالـة التـي يجـب أن تبقـى سـارية داخل الأسرة، في حين أن الأنظمة الأخرى سمحت بالتعدد وأغضـت الطـرف عن الضوابط والقيود المنظمة. فأيهما الحريص على كرامة المرأة وحقها، وأيـهما المتهاون فيهما وفي حق المجتمع كله؟

وماذا عن تعدد الأزواج؟

رب مناقش يقول: فما دام الأمر عائدا إلى الحاجة أو الضرورة، فلماذا لم يبح الشارع، نظرا إلى ما تقضيه الحاجة ذاتها، تعدد الأزواج أيضا؟

والجواب أن المتعة تدور في شرع الله تعالى مع مقتضيات المصلحة، وليست المصلحة هي التي تدور مع مقتضيات المتعة.. فمتعة الحياة الجنسية خادم لبناء الأسرة، ومتعة الطعام والشراب خادم لاستمرار العافية، ومتعة الرقاد خادم لضرورة استعادة الإنسان فكره ونشاطه. ولولا اللذة التي وضعها الله في هذه الممارسات، لتحولت إلى وظائف ثقيلة مرهقة.

وبناء على هذا نقول: إن الاستجابة لحاجة الرجل بالشروط والضوابط التي ذكرناها، لا تخدش شيئا من مصلحة الأسرة ولا يدخل أي اضطراب في عمود النسب.. أما الاستجابة لحاجة المرأة في هذا المضمار، فإن الشأن فيها أن تعصف بالأسرة وأن تمحق عمود النسب، وأن يترك ألوانا من الأمراض والعقد النفسية تجتاح المجتمع[1].

تصور أنك أمام ثلة من الأطفال في المدرسة مثلا، تسأل بعضهم عن آبائهم، فيعرفك كل منهم على أبيه بكل طمأنينة واعتزاز، ثم تسأل زملاءهم الآخرين فيتلجلجون، وتطفو على وجوههم كآبة نفوسهم. إذ إنهم لا يعرفون

---

[1]- انظر كتاب (المرأة بين طغيان النظام العربي ولطائف التشريع الرباني) لكاتب هذا البحث: ص١٢٠ وما بعد.

سوى الأمهات اللائي ولدنهم، ثم تصور انتشار هذه الظاهرة في المجتمع وما تجره إليه من الذيول المشقية التي لا مجال لتفصيل الحديث عنها في هذا المجال.

لذا فإن الشريعة الإسلامية لا يمكن أن تجعل من مصالح المجتمع ضحية لمتعة أفراده، والمنطق نفسه لا يقبل ذلك، بل لابد لها أن تسلك بكل اعتزاز الطريقة الأخرى، فتجعل من المتعة ضحية ابتغاء رعاية المصالح، كلما اقتضى الأمر ذلك.

ومع ذلك فإن الشريعة الإسلامية تحقق رغبة الزوجة إذا وصلت إلى حد الضرورة، بطريقة أخرى لا تعود بأي ضرر على المجتمع ومصالحه. فللزوجة -إن وجدت نفسها أمام ضرورة الاقتران بزوج آخر، (ولن يكون ذلك إلا عندما تكون محرومة من حقها الطبيعي في متعتها الجنسية) أن تطلب الفراق من زوجها الذي لم تنل منه حقها الإنساني الذي شرع الزواج سبيلا إليه، لتتزوج بعد ذلك من رجل غيره. وستجد من القضاء الشرعي كل عون وتأييد. وبذلك ترعى المرأة حقها المشروع في المتعة، دون أن تهدر بذلك مصلحة ضرورية من مصالح المجتمع. وبوسعنا أن نجد هذا الحكم مبسوطا في أماكنه من مصادر الفقه الإسلامي وأمهاته[1].

---

[1]- انظر: نهاية المحتاج للرملي: ٦/٣٠٥ والمغني لابن قدامة: ٧/١١٢

المسألة الخامسة: قوامة الرجل على المرأة. وأساسها قول الله عز وجل ﴿ الرجال قوامون على النساء، بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم ﴾ النساء: ٣٢.

والإشكال يكمن في فهم بعض الناس خطأ للمعنى المراد بكلمة (القوامة) ولا يكمن في الحكم بحد ذاته. إن هؤلاء الناس يفهمون القوامة على أن المراد بها نوع من الهيمنة والتسلط!!. في حين أن الآية تبرأ إلى الله من هذا المعنى الباطل الذي يتناقض بشكل حاد مع قول رسول الله فيما رواه الترمذي والحاكم على شرط الشيخين (أكمل المؤمنين إيمانا وأقربهم مني مجالس ألطفهم بأهله).

إن القوامة في الآية تعني الإشراف والرعاية، بحيث تكون الزوجة متمتعة من ذلك براحة وطمأنينة نفسية، وهذا هو معنى الكنف الذي تبحث عنه كل امرأة لدى ركونها إلى الزوج.

وإذا سألنا الطبيعة الإنسانية: أي الزوجين هو الذين يعيش في كنف الآخر؟ جاء الجواب من الطبيعة البشرية في العالم كله: الزوجة هي التي تبحث عن السعادة في كنف الزوج. إننا جميعا لا نشك أن أفراد الأسرة إذا شعروا في جنح الليل بلص يتسور الدار أو يعبث برتاج الباب، فإن الزوج هو الذي يهب ليقف في وجه الخطر الداهم، بينما تختبئ الزوجة وراءه أو تقبع في زاوية مظلمة آمنة من الدار.

وما قرأت كلاما لامرأة تتحدث عن صفات الزوج الـذي تحلـم بـه، إلا ورأيته ترددا وتأكيدا لهذا الذي تقوله الكاتبة الألمانية (استرفلار):

(إن الرجل الذي أبتغيه هو ذاك الذي باستطاعته أن يكون قادرا على حمايتي. وهو لن يكون كذلك إلا إن كان أطول مني قامة وأقوى بنية وأشد ذكاء.. وإنه ذاك الذي أستظل بقامته وأرفع عيني لمشاهدة وجهه)[1].

تلك هي الترجمة الدقيقة للقوامة التي متع الله بها النساء عندما أضفاها، صفة ثابتة، على الرجال. وقد أخبر عنها الشارع ﷺ واقعا، أكثر من أن يأمر بها قرارا وحكما. فمن أراد أن يتبرم بخبر الله عن هـذا الواقع المشاهد، فليتوجه بتبرمه إلى الفطرة الكونية التي سعدت بها المرأة قبل الرجل، وما شقيت في حياتها الزوجية إلا عندما تفقدت هذه الفطرة فلم تجدها، أي إلا عندما بحثت عن كنف نفسي آمن لها عند الزوج، فوجدته من الضعف والاستخذاء هو الذي يبحث لنفسه لديها عن كنف يرى فيه طمأنينته. وإنها لواحدة من شذوذات الطبيعة.

بقي أن نلفت النظر إلى أن الإسلام الـذي نتحدث عنه وعن حمايته لحقوق المرأة ليس مسؤولا عن الممارسات الخاطئة التي نسمع عنها في بعض الأسر، وإنما جاء الإسلام حربا لتلك الممارسات، وإصلاحا لواقع الأسر التي تتم

---

(1)- (حق الرجل في التزوج بأكثر من واحدة) للطبيبة الألمانية: استرفيلار ص٢٤ وما بعدها ترجمة الهادي سليمان

تلك الممارسات فيها.

وبمقدار ما يشرد المسلمون عن تعاليم إسلامهم، تكثر تلك الممارسات، وإنما سبيل محاربتها بث المزيد من الوعي الإسلامي، والثقافة الإسلامية الراشدة.

وبعد، فأحسب أن هذه هي النقاط التي قد يقف عندها بالاستفسار، أو بالجدل، أولئك الذين يتتبعون مصير حقوق الإنسان هنا وهناك.. ولكم أتمنى أن يتابعوا السير في تتبعهم هذا، فإنهم لو فعلوا ذلك فسيقفون، أو يمرون، على ركام من مشاهد الجرائم الحضارية التي أهدرت ثم سحقت أجل وأقدس حقوق الإنسان. وإن معالمها لتلوح اليوم هنا وهناك.

والحمد لله أولا وآخرا، وعلى كل حال.

مَفخرة شِرعة الوَقف

في تَاريخ الحَضَارَةِ الإسْلامِيَّةِ وَالبحْثُ عَنْ سَبيلٍ لِاسْتِعَادَتِهَا

إن من الأمور التي لم تعد خاضعة لأي ريب أو نقاش، التلازم القائم، والدائم بين الشريعة الإسلامية وحقيقة المصالح الإنسانية... إنه تلازم سار بين طرفين. فحيثما لاحت لك مصلحة حقيقية تجر خيرا إلى الإنسان أو تصد عنه شرا، لابد أن تجد في الشريعة الإسلامية تبنيا لها ودعوة لها. ومهما وقعت عيناك على حكم لله عز وجل في شريعته الخالدة، فلابد أن تجده يحمل إلى الإنسان خيرا يسعده أو يصرف عنه شرا يشقيه.

وكثيرا ما يكون الحكم الشرعي هو المنبه إلى المصلحة الإنسانية أو الاجتماعية الموجودة في تضاعيفه بحيث لو لم يخاطب الله عباده بذلك الحكم، لما تنبهوا إلى تلك المصلحة التي لابد لصلاح حياتهم منها. ولعل أكثر الأحكام الشرعية من هذا القبيل.

وربما كان الأمر على العكس من ذلك. يشعر الناس بالمصلحة التي لابد لحياتهم الفردية أو الاجتماعية منها. فيشرع الله لهم من الأحكام ما يفتح لهم السبيل إلى بلوغ تلك المصلحة. وبوسعك أن تجد أمثلة كثيرة على هذا، في آيات الأحكام التي تنزلت بمناسبات. فقد كان أكثرها استجابة لحاجات وتحقيقا لمصالح، أو دفعا لشرور وأضرار.

ومن أبرز ما يدخل في القسم الأول، شرعة الأوقاف ونظامها. وما أظن أن في الناس من لا يتبين مدى أهمية المصلحة التي تتكفل بها هذه الشرعة، والمستوى الحضاري الباسق الذي يعبر عنه هذا النظام الفريد، من خلال رسمه

لأسمى مظاهر التكافل الاجتماعي.

ومع ذلك، فإن الناس، على اختلاف مستوياتهم، لم يتبينوا احتياجهم إلى هذه الطريقة المثلى، لإرساء نظام التضامن الاجتماعي فيما بينهم، إلا بعد أن بصرهم الله عز وجل بشرعة الأوقاف هذه وأخذهم بها.

ولقد كان كتاب الله عز وجل هو المؤسس الأول لهذه الشرعة والواضع لهذا النظام.. ثم إن السنة النبوية المطهرة قامت بدور الشارح لها والمشرف على تنفيذها.. ثم كان دور أئمة الشريعة الإسلامية هو دور الاجتهاد المنضبط السليم، في تطبيقها على المصالح وتفريع الصور والحالات المتنوعة لها، وتيسير تطبيقها على أوسع نطاق اجتماعي واستثمار أكبر قدر من المصالح الاجتماعية والاقتصادية منها.



أما دور التأسيس الذي كان إليه فضل التنبيه إلى هذه المصلحة والكشف عن مدى أهميتها، ورسم أوسع نموذج تشريعي لها، فيتجلى واضحا في الآيات الأربعة التي نزلت في سورة الحشر، بيانا لحكم الأراضي التي أفاءها الله على المسلمين من يهود بني النضير، وهي قول الله تعالى: ﴿ ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم. وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله

شديد العقاب ۞ للفقراء المهاجرين الذي أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا، وينصرون الله ورسوله، أولئك هم الصادقون ۞ والذين تبوؤا الدار والإيمان من قبلهم، يحبون من هاجر إليهم، ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ۞ والذين جاؤوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم﴾.

فهذه الآيات الأربع، تعد النص التأسيسي لمشروعية الوقف، ولبيان أهمية المصلحة المترتبة عليه، ولفت النظر إلى الفرق الكبير بينه وبين سائر أنواع الصدقات الأخرى.

إنك لترى كيف أن الله عز وجل يأمر بحبس عين المال الذي يخضع للبقاء، ولا يستهلك جوهره الاستعمال، وهو الأرض والعقارات التي أفاءها الله على المسلمين، عن تمليك ذاتها والتصرف بأعيانها، على أن يصرف خراجها إلى مصالح المسلمين وأفرادهم خلال العصور جيلا بعد جيل، بدءا من المهاجرين فالأنصار فمن سيأتي بعدهم إلى قيام الساعة إن أمكن، لتشترك هذه الأجيال كلها في الاستفادة من ريعها والنيل من ثمارها وخيراتها.

وقد فهم عمر بن الخطاب هذا المعنى الواضح من هذه الآيات، واحتج بها على ما قضى به من حبس سواد العراق وأراضي مصر عن التملك

والتداول، ليستمر ريعها صدقة جارية يستفيد منها المسلمون عصرا بعد عصر. ولقد أيده في ذلك معظم أصحاب رسول الله رضوان الله عليهم.

روى أبو عبيد عن مالك بن أوس بن الحدثان عن عمر بن الخطاب أنه تلا قول الله تعالى يوم طالبه بعض الصحابة بتقسيم سواد العراق بين المقاتلين: ﴿واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه . .﴾الآية. فقال: هذه لهؤلاء. ثم تلا قوله تعالى: ﴿إنما الصدقات للفقراء . .﴾ الآية، فقال: وهذه لهؤلاء، ثم تلا قول الله تعالى ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربي...﴾ إلى أن قال: ﴿للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم...﴾ إلى أن قال: ﴿والذين تبوؤا الدار والإيمان من قبلهم...﴾ إلى أن قال: ﴿والذين جاؤوا من بعدهم...﴾ قال: فاستوعبت هذه الآية الناس، فلم يبق أحد من المسلمين إلا وله فيها حق.

وقد أيد عمر في ذلك جمهور الصحابة، فكانت أرض مصر والعراق وقفا للمسلمين بحكم من كتاب الله عز وجل تحبس عن التداول، ويجري خراجها ريعا لهم خلال الأحقاب والقرون.

وقد ذهب الإمام مالك إلى هذا الذي تدل عليه الآيات وقضى به عمر. وذهب أبو حنيفة وأحمد والثوري إلى أن الإمام يتوخى في ذلك المصلحة، وهو قريب من مذهب مالك. وانفرد الشافعي بالذهاب إلى وجوب تقسيم الأرض، كبقية أموال الغنائم على المقاتلين.

فمحصل الأمر أن في المسألة مذهبين:

أحدهما مذهب الجمهور، وهو عدم وجوب قسمة الأرض بين المقاتلين على الإمام. سواء قلنا إنها تكون وقفا بمجرد الاستيلاء عليها، أو قلنا يتبع الإمام فيها مصلحة المسلمين.

ثانيهما مذهب الشافعي، وهو وجوب قسمتها بين الغانمين، إلا أن يستطيب الإمام نفوسهم

إذن فهذه الآيات هي التي أسست شرعة الوقف ونبهت إلى أهميته ووجه المصلحة فيه، وإلى أن على المسلمين أن يجعلوا من مرافقهم ومؤسساتهم الاقتصادية مناهل ثابتة وباقية ما أمكن، كي ينهل من ريعها وخيراتها المسلمون كلهم جيلا إثر جيل.

وغني عن البيان أن هذا اللون من التكافل الاجتماعي الساري بين أجيال المسلمين من خلال توارث عادل ورحيم، لا تعرفه قديما ولا حديثا إلا هذه الأمة الإسلامية بهدي وتبصير من الله عز وجل.

❁ ❁ ❁

ثم إن رسول الله ﷺ وسع مجال تطبيق هذه الشرعة الإنسانية المباركة، فلم يتركها مقتصرة على السياسة التي ينبغي أن يتخذها أولياء المسلمين في الفيئ والغنائم. بل أوصى أفراد المسلمين بأن يجعلوا لهذه الشرعة نصيبا من صدقاتهم، وسماها: صدقة جارية. وأوضح من خلال تعليماته المتعددة للصحابة أنها تكون

في أي نوع من الأموال التي لا يستهلكها ويستنفذها الاستعمال، وإن استهلكها التقادم وطول العهد وكثرة الاستعمال، كالدور والأراضي والدواب والمفروشات وأنواع الأثاث وينابيع المياه.

فمن ذلك قول رسول الله ﷺ، فيما رواه مسلم والبخاري في الأدب المفرد، من حديث أبي هريرة ﷺ (إذا مات الإنسان انقطع عمله إلا من ثلاث، صدقة جارية، أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له).

ومن ذلك ما رواه الشيخان من حديث عمر ﷺ أنه أصاب أرضا بخيبر، فأتى النبي ﷺ يستأمره فيها، فقال رسول الله: إني أصبت أرضا بخيبر، لم أصب مالا قط هو أنفس عندي منه. فقال: إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها. فتصدق بها عمر على أنه لا يباع أصلها، ولا يورث ولا يوهب. ولا جناح على من وليها ان يأكل منها بالمعروف أو يطعم صديقا غير متمول مالا.

ومن ثم فقد انتشرت هذه السنة بين أصحاب رسول الله ﷺ. فكان أحدهم يحبس أرضه أو إبلا له، أو أسلحة عن التصرف في أعيانها، ويتصدق بوجوه الاستفادة منها، ليستمر السبيل إلى ذلك جاريا إلى ما بعد موته. من ذلك ما رواه الشيخان أن رسول الله بعث عمر بن الخطاب على الصدقة، وفيه أن رسول الله قال: وأما خالد فقد احتبس أدراعه وأعتاده في سبيل الله. ومن ذلك ما رواه أحمد وأبو داود والحاكم من حديث أم معقل الأسدية أن زوجها جعل بكرا في سبيل الله، فأرادت العمرة، فسألت زوجها البكر فقال لها: إني

حبسته في سبيل الله. والبكر هو الفتى من الإبل، وحديث أبي طلحة في وقفه لأحب ما له إليه (بيرحاء) صدقة جارية لله، معروف ومشهور.

* * *

وهكذا، لم يمض إلا سنوات حتى غدا المجتمع الإسلامي في الجزيرة العربية وما حولها، مليئا بممتلكات مالية من نوع فريد، لا عهد للحضارات ولا بالمجتمعات الإنسانية الشاردة عن الإسلام بمثلها.. ممتلكات، ولكن لا يملك أن يتصرف بأعيانها أحد، وإنما يوجه ريعها ووجوه الاستفادة منها إلى الجهات التي كان قد حبسها ملاكها في سبيلها، من فقراء، أو أرامل، أو يتامى، أو حيوانات أقعدها العجز عن العمل.. أو نحو ذلك.

واستأثر هذا الموضوع باهتمام المجتهدين من أئمة الشريعة والفقه الإسلامي، وساروا قدما في ترسيخ العلاقة بينه وبين المصالح الاجتماعية التي شرع من أجلها، واستظهروا المشكلات المتعلقة به، وأجابوا عنها.. وما لبث أن تكون من هذا الموضوع باب فقهي كبير ذو فروع ومسائل جزئية شتى، يتفاعل كلها مع نظام المجتمع الإسلامي ومصالحه.

تساءل الفقهاء، بادئ ذي بدء، عن الجهة التي تؤول إليها ملكية العين الموقوفة. أهي الجهة التي أبرم الواقف الوقف لصالحها من فقراء أو يتامى أو غيرهم؟ أم تظل ملكيتها باقية للمالك الذي وقف؟ أم تؤول ملكيتها إلى الله عز وجل؟

فذهب الإمام الشافعي إلى أن ملكية العين الموقوفة تؤول إلى الله عز وجل. إذ ذلك هو مقتضى حرمة التصرف بها، أي بعينها، في حق كل من المالك الواقف، والجهة الموقوف عليها. ولو كانت الملكية ثابتة لأي منهما لاستلزم ذلك جواز التصرف بها من قبل الشخص المالك.

واختار كل من الإمامين، مالك وأبي حنيفة أن ملكية الموقوف تظل باقية لمالكها الذي وقفها. مستدلين على ذلك باستمرار الثواب للواقف ما استمرت العين الموقوفة، وظل الناس يستفيدون منها. إذ لو انقطعت ملكية المالك عنها لاستلزم ذلك أن ينقطع عنه ذلك الأجر.

أما الإمام أحمد فيرى أن الملكية تتحول إلى الجهة الموقوف عليها، نظرا إلى أنها الجهة المستفيدة[1]. إذ الاستفادة الدائمة من العين المالية أوضح دليل على أن مصدر الاستفادة هو الملك، ويرى الحنابلة أن الملكية غير قابلة للإسقاط، فالمملوك لابد أن يظل مملوكا وإن انتقلت ملكيته من جهة إلى أخرى.

ثم إن الفقهاء تساءلوا عن مسألة أخرى، وهي: هل يتصف الوقف باللزوم؟ أي بحيث لا يجوز التصرف بعين الموقوف، بعد وقفه، إلى يوم القيامة، من بيع أو شراء أو هبة أو تعلق إرث أو إيجار لمصلحة الواقف، سواء من قبل المالك الذي وقف أو من قبل الجهة الموقوف لها، أو من جهة الدولة،

---

[1]- انظر الهداية للمرغناني ١١/٣ وبدائع الصنائع للكاساني ٢١٨/٦ وتحفة المحتاج لابن حجر: ٢٥٥/٦ والمغني لابن قدامة: ٤٩٢/٥ وجواهر الإكليل بشرح خليل: ٢١١/٢

وسواء قلنا إن ملكية الموقوف لا تزال للواقف، أو قلنا أنها آلت إلى الموقوف؟

اتفق جمهور الفقهاء على لزوم الوقف وأن صلاحية التصرف بالموقوف تنقطع منذ أن تم وقفه من جهة المالك. وانفرد أبو حنيفة رحمه الله بالذهاب إلى أن حق المالك في التصرف في العين الموقوفة يبقى مستمرا. فهو يرى أن الوقف كالعارية، والجامع المشترك بينهما استمرار مالكية كل من الواقف والمعير للمتاع الذي وقفه أو أعاره. ومن مستلزمات الملكية ثبوت حق التصرف في المملوك.

ويستثني أبو حنيفة من عموم هذا الحكم، حالة واحدة، هي أن يسجل الحاكم الوقف في سجلاته الرسمية، أو أن يعلق المالك الوقف بموته. فيكتسب الوقف بذلك صفة اللزوم، ويصير بمنزلة الوصية[1].

وقد استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه من امتناع التصرف بعين الموقوف، بأن النبي ﷺ إنما ميز الوقف الذي اقترحه لعمر ﷺ عن عموم المبرات والصدقات الأخرى، بسقوط حق التصرف في العين الموقوفة مع استمرار الاستفادة منها ما بقيت. فلو ظل حق التصرف للمالك فيها باقيا لما ظهر أي فرق بين الوقف والعارية وسائر القربات المالية، ومن ثم لما أصبح لاقتراح رسول الله ﷺ معنى متميز.

وإذا لاحظنا المصلحة الاجتماعية التي ألمح إليها بيان الله تعالى في سورة الحشر، والتي غدت المحور الذي يدور عليه أحكام الوقف ومسائله، فلا مناص

---

[1]- انظر بدائع الصنائع: ٢١٨/٦

من ترجيح ما ذهب إليه الجمهور من لزوم الوقف وانقطاع حق التصرف في العين الموقوفة.

على أنا إذا لاحظنا أن معظم العقارات والأراضي الوقفية تسجل أخيرا بمواصفاتها وأرقامها في سجلات الدولة التابعة لوزارات الأوقاف، وتقع رعايتها وحمايتها تحت رقابة الدولة وسلطانها، فإن الخلاف الذي بين الحنفية والجمهور في هذه المسألة يصبح خلافا لفظيا. إذ إن كل ما حكم الحاكم بكونه موقوفا يسقط حق التصرف بعينه بالإجماع، ودون أي خلاف.

وإذا علمنا هذا، أدركنا أن ما يقدم عليه بعض دوائر الأوقاف من بيع الممتلكات الوقفية، لأدنى سبب وربما لغير سبب، تصرف باطل ومحظور شرعا. ويرحم الله الإمام النووي، فقد نقل السخاوي في ترجمته له أنه لم يكن يأكل شيئا من ثمار غوطة دمشق، إذ كان يعلم أن كثيرا من أراضي الغوطة موقوفة، ومع مرور الزمن لم تعد تتميز هذه الأراضي عن غيرها، لامتداد يد التصرف إليها.

❁ ❁ ❁

والجديد الذي قد يشغل بال كثير ممن يهتمون اليوم بالأنشطة الاجتماعية، لاسيما ما يتعلق منها بمقومات التضامن الاجتماعي طبق الرؤية الإسلامية، هو البحث في مدى إمكان إخضاع النقود، وما يتبعها من عملات، لحكم الوقف ونظامه اللذين تم الآن بيانهما.

أي ما هو موقف الشريعة الإسلامية من رصد صندوق مالي، للقرض الحسن، بحيث يسخر هذا الصندوق لسد حاجات الفقراء والمعوزين، لا على وجه الهبة أو الصدقة، وإنما على وجه القرض الحسن الذي يتوالى دون انقطاع؟

والجواب عن هذا السؤال بحد ذاته بين ليس فيه أي غموض. فصاحب المال مأجور برصده لحاجات القرض الحسن، بل إن الأجر الذي يناله المقرض لذوي الحاجة ابتغاء مرضاة الله أجزل من الأجر الذي يناله على الصدقة بمثل ذلك المال، كما صح ذلك عن رسول الله ﷺ.

ولكن السؤال الذي يترتب على هذا هو: هل من سبيل إلى تكييف شرعي لهذا العمل يدخل الصندوق بموجبه في الصدقة الجارية، أي تنطبق عليه مواصفات الوقف وأحكامه، بحيث يسري حكم حرمة التصرف بعين هذا المال على وجه الاستهلاك أو الإتلاف في أي من وجوه الإنفاق المشروعة، سواء صدر التصرف من صاحب المال ذاته، أو من أي شخص آخر بأي مبرر من المبررات، ما دام المال موجودا؟

إن الإشكال الذي ينأى بالنقدين وما في حكمهما من العملة الورقية، عن الأعيان المالية التي يجوز وقفها، هو أن النقدين لا يتم الاستفادة منهما إلا بصرفهما والاستعاضة عنهما بالمنفعة المقصودة، والمقترض الذي يعطى من هذا المال ليستفيد منه في الحصول على حاجاته، لا يملك أن يعيد إلى المقرض عين المال الذي أخذ، ولكنه يعيد نظيره والبديل عنه.

فهل يقوم البديل مقام الأصل، ويعد حكما أنه عينه، ومن ثم يجوز وقفه كما يوقف البستان والعقار ونحوهما؟ أم إنه لا يقوم مقامه، فيكون حكمه كحكم الطعام الذي يستهلك بالأكل ومن ثم لا يجوز وقفه؟

يجنح كثير من الحنفية ومتقدمو المالكية إلى أن الاستبدال الذي يجري في النقدين وما في حكمهما من العملة الورقية الدارجة، ساقط عن الاعتبار، إذ لا يتعلق أي غرض بعين الدرهم الذي وقع في يد صاحبه، كما لا يتعلق أي غرض بعين الليرة السورية أو الجنيه المصري أو الدولار الأمريكي مثلا، عندما يدخل في حوزة صاحبه. وإنما حكمه عنده حكم نظائره، ومن ثم فمهما جرى التداول والتبادل في النقود وما في حكمها، فالعبرة ببقاء الكتلة النقدية التي جرى حكم الوقف عليها، فوقفها إذن سائغ شرعا، ولا يجوز أي تصرف من شأنه أن يزهق هذه الكتلة أو شيئا منها.

قال في جواهر الإكليل على مختصر خليل (وجاز في دنانير ودراهم ليسلفها لمن يحتاج إليها ويرد مثلها وقفا في محله) ثم قال (وهذا هو مذهب المدونة)[1].

وقال في تنوير الأبصار (وصح أيضا وقف كل منقول فيه تعامل للناس، كفأس وقدوم، بل ودراهم ودنانير، وقلت بل ورد الأمر للقضاة بالحكم به... وفي كل مكيل وموزن. فيباع ويدفع ثمنه مضاربة أو بضاعة. فعلى هذا لو وقف

---

[1]- جواهر الإكليل: ٢٠٥/٢ ط عيسى الحلبي

كرا (يقصد كيلا من حنطة مثلا) على شرط أن يقرضه ليزرعه لنفسه، فإذا أدرك، أخذ مقداره ثم أقرضه لغيره، وهكذا جاز[1].

وقال ابن عابدين في حاشيته تعليقا على هذا الكلام:

(قلت: إن الدراهم لا تتعين بالتعين، فهي وإن كانت لا ينتفع بها مع بقاء عينها، لكن بدلها قائم مقامها، لعدم تعينها. فكأنها باقية)[2].

إذن، فقد تبين لك مما يقوله الحنفية أنه حتى البضائع الخاضعة للكيل أو الوزن مما يستهلك كالحبوب التي تقتات، والبضائع الأخرى التي لا تؤكل، يجوز عندهم وقفها، للمحتاجين على وجه الإقراض، ولا مانع من أن يستهلك المقترض المحتاج عين المكيل أو الموزون الذي اقترضه، ثم يعيد إلى الواقف أو متولي الوقف نظير ما أخذه منه.

أقول: وهذا الذي جنح إليه المالكية والحنفية هو الذي يتفق مع الحكمة التي شرع من أجلها الوقف، سيما وإننا لم نعثر في الأحاديث النبوية التي سبق ذكرها ولا في غيرها مما صح عن رسول الله ﷺ على ما يدل على خلاف ذلك، أي ما يدل على اشتراط بقاء عين الموقوف حتى وإن لم يتعلق غرض به، وقام البديل عنه مقامه.

وكم هو جميل، وكم هو عمل إنساني مفيد أن يوقف هؤلاء الإخوة

---

[1]- تنوير الأبصار على هامش ابن عابدين: ٣٨٥/٣ و٣٨٦ ط الميمنية

[2]- حاشية ابن عابدين: ٣٨٦/٣

الذين متعهم الله بفضول من الأموال، كتلا نقدية، تتحرك بين صفـوف الفقـراء من الشباب لتزويجهم، أو لتوفير مساكن مناسبة لهم، على سبيل القرض الحسن.

وقد صح عن رسـول الله ﷺ مـا يـدل علـى أن تقديـم القـروض الماليـة للمحتاجين، أجزل مثوبة من الصدقات التي يقتطعها المالك من ماله، وإن لذلك حكما يضيق عن ذكرها هذا المجال.

❁ ❁ ❁

وبعد فإن الآثار الخيرية التي انتشرت في أقطارنا ومجتمعاتنـا الإسـلامية، من وراء شرعة الوقف التي أرسى أصولها كتاب الله عز وجل، ثم نـدب إليـها شارحا ومفصلا رسول الله ﷺ، ثـم تسـابق إليـها أصحـاب رسـول الله تنفيـذا وتطبيقا، أقول إن هذه الآثار ساهمت في إبراز الوجـه الحضـاري المتميـز لـهذه الأمة، والذي لا يمكن أن يظهر ويتحقق إلا في هذه الأمة التي جعلـها الله خـير أمة أخرجت للناس، إنسانية وتآلفا وتكافلا.

إننا لو استعرضنا المؤسسات الخيرية التـي انتشـرت في بلادنـا الإسـلامية نتيجة لهذه الصدقة الجارية، لرأينا عجبا يبعث النشوة في النفـس واعـتزازا بـهذا الدين الذي جعل الله منه لعباده محراب عبودية وسلم حضارة.

إن من هذه المؤسسات الخيرية التي تكاثرت اسـتجابة لدعـوة كتـاب الله وهدي سيدنا رسول الله، في مختلف أصقاع هذه البلاد الإسلامية، بناء الخانات والفنادق الوقفية متفرقة على الطرقات بين المدن المتباعدة للمسافرين والمنقطعين..

والتكايا والزوايا التي ينقطع من شاء فيها للتبتل والعبادة.. والبيوت الموقوفة خاصة للفقراء والمعوزين.. والسقايات المنتشرة في الأماكن التي يعز وجود الماء فيها وتكثر الحاجة إليه والمطاعم الشعبية التي يحضر فيها كل يوم ألوان الأطعمة للناس المحتاجين.. وبيوت كثيرة للحجاج في مكة وقفت خاصة لحاجة الحجيج وراحتهم، وقد كثرت هذه البيوت مع الزمن، حتى كادت أن تعم أرض مكة، وهو الأمر الذي دعا بعض الفقهاء إلى إصدار فتوى ببطلان إجارة بيوت مكة في موسم الحج لأن الكثير منها موقوف على الحجيج. ومنها الآبار المحفورة في الصحارى والبيداء المترامية، مع دلائها وأسباب الاستسقاء منها، تلبية لحاجة المسافرين لأنفسهم ولسقي أغنامهم ومواشيهم.. ولا تزال هذه الآبار أو آثارها موجودة بكثرة بين بغداد ومكة وبين دمشق والمدينة وبين عواصم المدن الإسلامية وبعض قراها.

ومن المؤسسات الوقفية ما كان يرصد ريعه لإصلاح الطرقات والقناطر والجسور، ومنها ما كان يرصد ريعه لتجهيز الموتى وتكفينهم.. فضلا عن الأراضي التي كانت توقف مقابر لهم..

ومن المؤسسات الوقفية الخيرية مؤسسات للقطاء واليتامى، وأخرى للمقعدين والمكفوفين والعجزة، يعيشون فيها حياة كريمة مرفهة.. ومؤسسات أخرى لتزويج الشباب والفتيات العزاب، ممن تعوزهم نفقة الزواج وأسبابها.. وقد رأيت فيما يذكره الدكتور مصطفى السباعي رحمه الله، في كتابه: من

روائع حضارتنا أنه كان من مبرات صلاح الدين الأيوبي الخيرية أنه جعل أمام أحد أبواب القلعة، الباقية حتى الآن في دمشق، ميزابا يسيل منه الحليب وميزابا آخر يسيل منه الماء المذاب فيه السكر، تأتي إليه الأمهات يومين من كل أسبوع ليأخذن لأطفالهن ما يحتاجون إليه من الحليب والسكر..!

ومن أطرف المؤسسات الخيرية وقف الزبادي للأولاد والخدم الذين قد تتكسر في أيديهم الأطباق وهم في الطريق، فيأتون إلى هذه المؤسسة فيأخذون أطباقا جديدة بدلا من المكسورة ومن نوعها، ليرجعوا إلى بيوتهم آمنين مطمئنين[1].

وفي دمشق اليوم مرج أخضر ذو اتساع كبير، يقع على يمين الداخل إليها من جهة الغرب، كان وقفا للدواب التي يقعدها العجز أو المرض عن العمل، فكانت تعيش بقية حياتها فوق ذلك المرج موفورة الطعام والشراب.

ويعرف المسنون من أهالي دمشق هذه الصورة الإنسانية المثلى ولا يزالون ينعمون بذكراها في أذهانهم، ومخيلتهم، أما الجيل الجديد، فلا يرى مع الأسف إلا الأبنية التي قامت على أنقاض ذلك الصرح الإنساني الرائع!.. غير أنهم يعرفون أن هذه الأرض كانت إلى عهد قريب رمز الوفاء الإنساني لحيوانات ظلت تخدم أصحابها ما كانت معافاة قوية، فلما أقعدها العجز أحيلت إلى تلك الأرض الغنية بنباتها وشرابها لتستريح فيها من عناء وتقضي بقية أيامها من

(١)- انظر: من روائع حضارتنا للدكتور مصطفى السباعي ص١٤٠

علاقتها بالإنسان في مغنم بدون مغرم وراحة من غير تعب.

إنني ألفت النظر إلى هذا الماضي المشرق لأمتنا، وأذكر هذه الأمثلة، وهي قليل من كثير، لأهيب بالصادقين مع الله والغيارى على تاريخهم الأغر، أن لا يمعنوا في الانفصال عنه والتنكر له، وأن يستعيدوا ذلك الماضي ويتوجوا به حاضرهم. وكم يغلوا المال عندما يسخر لهذه الأعمال المجيدة، وكم يرخص عندما يصرف على الأمور التافهة.

❁ ❁ ❁

أيها الأخوة: تلك هي واحدة من معالم حضارتنا والصورة المتألقة المثلى لإنسانيتنا، تفيأنا ظلال كل منهما ونهلنا الكثير من خيراتهما، يوم كنا -بكل فئاتنا- أمناء على هذا الدين، صادقين في التمسك به والدفاع عنه، نفديه بأهوائنا ورغائبنا وعصبياتنا ومصالحنا العاجلة.

وننظر اليوم، وإذا بتلك المعالم لم يبق منها بيننا إلا الأطلال والآثار.

أين هي تلك الأيدي التي كانت تمسح عبرة اليتيم، وتأسو جراح الكليم، وتجمع شمل مجتمعنا داخل حصن من الألفة والمحبة الجامعة؟

أين هي تلك المؤسسات الخيرية التي كان ينبغي أن تبقى إلى يومنا هذا، مكلوءة بالشرعة الربانية التي كانت محفوظة ومتجددة في داخلها؟

لقد اقتحم السبيل إليها، ثم أتى فقضى عليها سلطان الحضارة الغربية التي تخاطب الإنسانية بمنطق الخداع والنفاق، فتحنا لها القلوب.. ثم وطأنا لها

المرافق والأوطان، فكان أن قضت على إنسانية التعامل في حياتنا، وأحالت معالمها ومؤسساتها إلى أنقاض وركام.

ولكن ما أيسر السبيل إلى استعادة الغد الدابر الذي لا تعود عقارب ساعاته ولكن ما أيسر أن يعود عظيم منجزاته.. إن استعدنا صدق تعاملنا مع الله وأيقظنا حوافز الدعوة إلى دينه بلوعة الحب لذاته وصادق التعظيم لحرماته.

لسوف تعود فتتفتح أخوتنا مع المسلمين من عباد الله. ولسوف تزدهر هذه المؤسسات الخيرية من جديد متماشية مع الطور المصلحي الذي تمر به الأمة. والله الموفق وما ذلك على الله بعزيز.

الفهرس